O carte minunat de incomodă, provocatoare și lucidă.

—*OBSERVER*

ROGER SCRUTON

FOLOASELE PESIMISMULUI

și pericolul falsei speranțe

Roger Scruton

Foloasele pesimismului şi pericolul falsei speranţe

EDITURA HUMANITAS
2022

Roger Scruton
The Uses of Pessimism And the Danger of False Hope

First published in 2010 by Atlantic Books Ltd.
Copyright © 2010
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2022, pentru prezenta versiune în limba română (ediția digitală)

ISBN: 978-973-50-7462-3 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România

tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parțială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziție publică pe internet sau în rețele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informației, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislației privind protecția dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

Filozof, scriitor, publicist, compozitor, realizator de emisiuni de televiziune, editor, Roger Scruton (1944–2020) a fost una dintre cele mai marcante şi mai originale personalități ale vieții intelectuale britanice. După ce a studiat filozofia la Colegiul Jesus din Cambridge, a petrecut un an în Franța, predând la Colegiul Universitar din Pau. În decursul carierei sale, a fost profesor de filozofie la Colegiul Birkbeck din Londra şi la Universitatea din Boston şi a ținut cursuri la numeroase universități de prestigiu, între care Princeton, Stanford, Louvain, Oslo, Bordeaux şi Cambridge. A fondat Grupul Conservator de Filozofie, care, în anii ’70 şi ’80, a avut o puternică influență asupra curentelor de opinie din

Marea Britanie. Articolele sale, pe teme politice, sociale şi culturale, apar frecvent în presa engleză şi americană. Roger Scruton a jucat un rol important în trezirea interesului, în Occident, asupra situației disidenților din țările comuniste, fiind decorat pentru sprijinirea rezistenței anticomuniste de către preşedintele ceh Václav Havel. Cărțile lui au fost traduse în peste 20 de limbi.

Cărți: *The Aesthetics of Architecture* (1979), *Kant* (1983, 2001, trad. rom. Humanitas, 1998, 2006), *Spinoza* (1987, 2002, trad. rom. Humanitas, 1996, 2006), *A Land Held Hostage: Lebanon and the West* (1987), *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (1994), *The Aesthetics of Music* (1997), *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture* (1998, 2000, trad. rom. *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, Humanitas, 2011, 2017), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (2002, trad. rom. *Vestul şi restul: Globalizarea şi amenințarea teroristă*, Humanitas, 2004), *I Drink Therefore I Am: A Philosopher's Guide to Wine* (2009; trad. rom. *Beau, deci exist: O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Humanitas, 2014), *Beauty* (2010), *Sexual Desire: A Philosophical Investigation (2006; trad. rom. Dorința sexuală: O cercetare filozofică, Humanitas, 2019), Notes from the Underground* (2014), *On Human Nature* (2017; trad. rom. *Despre natura umană*, în curs de publicare la Humanitas).

PREFAȚĂ

În această carte examinez optimismul în ceea ce Schopenhauer numea forma sa „perversă” sau „fără scrupule” (*bedenkenlos*) şi arăt ce rol are pesimismul pentru regăsirea echilibrului şi înțelepciunii în desfăşurarea activităților omeneşti. Nu împărtăşesc deznădejdea atotcuprinzătoare a lui Schopenhauer sau filozofia renunțării pe care a derivat-o din ea. Nu am nici o îndoială că Sfântul Pavel avea dreptate să recomande credința, speranța şi iubirea (*agápe*) ca virtuți care orientează viața către un bine mai înalt. Nu mă îndoiesc însă nici de faptul că speranța, despărțită de credință şi neclintită în fața dovezilor istoriei, este un bun primejdios, care îi pune în pericol nu doar pe cei care o îmbrățişează, ci şi pe toți aceia care se hrănesc cu iluzii.

Vechile mituri ne spun că, la începuturi, singurii muritori de pe pământ au fost bărbații, cărora Prometeu, sfidându-l pe Zeus, le-a oferit în dar focul. În semn de răzbunare, Zeus a poruncit să fie creată prima femeie, care i-a fost dată în căsătorie fratelui lui Prometeu. Numele ei era Pandora – cea atotdăruitoare. Zeus i-a oferit acesteia ca dar de nuntă o cutie, pe care a sfătuit-o să nu o deschidă niciodată. Cedând într-un târziu curiozității, ea a deschis cutia şi astfel a eliberat în lume moartea, boala, disperarea, ranchiuna, bătrânețea, ura, violența, războiul şi toate celelalte rele pe care le cunoaştem. Pandora a închis pe dată cutia, iar înăuntru a rămas un ultim dar – darul speranței: unicul leac, dar şi cea mai mare năpastă.

Mă interesează, întâi şi întâi, acele sofisme (*fallacies*) care par să justifice speranța sau, cel puțin, să facă suportabilă dezamăgirea. Exemplele mele provin din mai multe domenii, însă au o caracteristică comună, şi anume ne arată că în inima viziunii optimistului fără scrupule stă o greşeală atât de evidentă, încât doar cineva prins în ghearele amăgirii de sine ar putea-o ignora. Pesimismul este îndreptat tocmai

împotriva acestei amăgiri de sine. Un studiu despre foloasele pesimismului ne va dezvălui o trăsătură foarte interesantă a naturii umane, şi anume că erorile evidente sunt de fapt şi cel mai greu de îndreptat. Ele pot presupune greşeli de raționament, însă cauza lor, mai adâncă decât rațiunea, se află în nevoi emoționale care mai degrabă se apără pe sine cu orice armă le stă la îndemână decât să renunțe la confortul iluziilor uşor de procurat. Unul dintre scopurile mele este să urmăresc aceste nevoi emoționale până la sursa lor preistorică şi să arăt că civilizația este întotdeauna amenințată, din subteran, de tipare de gândire şi de emoție care au fost, poate, utile speciei noastre la un moment dat, dar acum nu mai sunt.

Convingerea că ființele omeneşti pot fie să prevadă, fie să controleze viitorul în avantajul lor nu ar fi trebuit să supraviețuiască unei lecturi atente a *Iliadei*, cu atât mai puțin a Vechiului Testament. Faptul că ea a supraviețuit totuşi ne aminteşte în chip rațional că teza acestei cărți este întru totul zadarnică. Poate că o să vă facă plăcere cartea şi o să fiți de acord cu ea; însă nu va avea nici o influență asupra celor pe care îi are de fapt în vedere. Iraționalitatea pe care eu o explorez este, după cum se exprimă neuroentuziaştii (*neuronerds*), „cablată" în cortexul uman şi nu poate fi contracarată de ceva atât de delicat precum un raționament.

Tema lipsei colective de rațiune a omenirii nu este nouă şi poate că vă întrebați dacă ar mai fi ceva de adăugat la excelenta radiografie a poetului scoțian Charles Mackay, publicată în 1852 şi intitulată *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Studiul lui Mackay despre profeții, superstiții, vânători de vrăjitoare şi cruciade este un memento sumbru că lucrurile pe care el le descrie sardonic au continuat să se întâmple la fel de des, însă cu urmări mai grave, de la apariția cărții sale încoace. Mackay

credea că omenirea intrase, în sfârşit, într-o epocă a cunoaşterii ştiinţifice, în care masele erau dispuse să se lase corectate de către acei experţi pe care, până atunci, ar fi preferat să îi ardă pe rug. Nimic nu putea fi mai departe de adevăr. Marile mişcări de masă ale comunismului, nazismului şi fascismului, pe care falsele speranţe aveau să le transforme în armate mărşăluitoare, nu se iviseră încă la orizont. Iar ascensiunea expertului ştiinţific nu a făcut decât să prezinte vânătorile de vrăjitoare şi genocidele secolului XX drept decizii raţionale, pe care ştiinţa le dovedise necesare. „Lichidarea chiaburilor" (*culaci*) era justificată de „ştiinţa marxistă", doctrinele rasiste ale naziştilor erau propuse ca o eugenie ştiinţifică, „marele pas înainte" al lui Mao Zedong nu era altceva decât o aplicare a legilor dovedite ale istoriei. Evident că ştiinţa era falsă; ceea ce ne arată că atunci când iraţionalitatea triumfă o face în numele raţiunii.

Într-un studiu mai recent, intitulat *Scared to Death*, Christopher Booker şi Richard North au examinat fricile prin care a trecut lumea civilizată în ultimii douăzeci de ani. Aceste frici ne dezvăluie cealaltă faţă a optimismului fără scrupule: pesimismul fără scrupule, care apare atunci când falsa speranţă se dezumflă. Toate acestea – de la convingerea isterică că două milioane de cetăţeni britanici aveau să moară din cauza unei mutaţii la om a bolii vacii nebune până la viziunea apocaliptică a încălzirii globale, de la teama că toate computerele se vor bloca la trecerea în noul mileniu până la campaniile împotriva plumbului din benzină şi a fumatului pasiv – au fost prezentate drept „ştiinţă". Şi toate au ignorat dovezile şi argumentele, favorizând concluzii prestabilite, acceptate pentru că oferă direcţie şi forţă mişcării de masă a celor drepţi, adunaţi laolaltă pentru a izgoni diavolul dintre noi. Cei care pun întrebări sau opun rezistenţă sunt scoşi ţapi ispăşitori; vânătorile de vrăjitoare împotriva scepticilor merg mână în

mână cu adularea eroilor, precum Al Gore, care ne arată calea către salvare. Iar atunci când panica dispare, masele se împrăştie fără să obţină vreo alinare sau vreo cunoaştere de sine, pregătite însă pentru o nouă spaimă.

În alte două studii recente – *How Mumbo-Jumbo Conquered the World,* de Francis Wheen, şi *Intellectual Impostures,* de Alan Sokal şi Jean Bricmont –, intelectuali indignaţi au evidenţiat felurile în care nonsensul s-a cuibărit în inima dezbaterii publice şi în lumea academică. Acest nonsens face parte dintr-un fond uriaş de iraţionalitate din care îşi trag seva planurile şi uneltirile optimiştilor. Nonsensul confiscă sensul şi pune astfel pe picior de egalitate adevărul şi falsul, raţionalul şi iraţionalul, lumina şi întunericul. Este o lovitură aplicată în numele libertăţii de gândire, aşa cum o înţeleg optimiştii, adică a libertăţii de a crede orice, atâta vreme cât asta te face să te simţi mai bine.

Unele dintre concluziile mele sunt anticipate de aceşti autori respectabili. Însă scopul meu este diferit de al lor. Tema mea este mai puţin „nebunia maselor", cât individul uneltitor: acela care, deranjat de prescripţiile imperfecte ale tradiţiei, ale bunului-simţ şi ale legii, este în căutarea unui alt fel de viitor, în care vechile forme de compromis nu mai sunt necesare. Optimiştii fără scrupule cred că necazurile şi defectele omenirii pot fi depăşite printr-un fel de reglaj de mare amploare: este suficient să creăm o nouă orânduială, un nou sistem, pentru ca oamenii să se elibereze din închisoarea lor temporară şi să păşească pe tărâmul succesului. Prin urmare, atunci când vine vorba de a-i ajuta pe ceilalţi, toate străduaniile lor se îndreaptă spre îmbunătăţirea abstractă a omenirii, şi nu spre virtutea personală care i-ar ajuta să îndeplinească rolul mărunt ce le-a fost dat oamenilor pentru a ameliora situaţia semenilor lor. Din punctul lor de vedere, speranţa nu mai este o virtute personală care alină suferinţa şi necazurile, care

încurajează răbdarea şi sacrificiul, care pregăteşte sufletul pentru *agápe*. Dimpotrivă, ea devine un mecanism de transformare a problemelor în soluții şi a suferinței în exaltare, fără a mai lua în considerare dovezile acumulate în timp despre natura umană care ne arată că singura îmbunătățire ce ne stă în putință este îmbunătățirea de sine.

De-a lungul anilor, am avut foarte mult de câştigat din discuțiile mele cu Bob Grant, care a citit o versiune preliminară a acestei cărți şi a formulat numeroase critici şi sugestii utile. Le mulțumesc şi celor care au dat un exemplu prin faptul că au urmat regula iubirii (*agápe*) şi s-au străduit să îndrăgească oamenii aşa cum sunt ei, fără să spere că se vor transforma în altceva. Îi nominalizez pe Gladys Sweeney şi pe studenții ei de la Institutul de Ştiințe Psihologice, pe Ian Christie, Jonathan Ruffer, Helena Pechoučkova, pe sora mea Elizabeth şi, mai presus de toate, pe soția mea, Sophie, care, deşi a avut de-a face cu un caz deosebit de dificil, reuşeşte încă să zâmbească.

Sperryville, Virginia, mai 2009.

I
VIITORUL LA PERSOANA ÎNTÂI

Fiecare progres ştiinţific este salutat de cei care îi văd utilitatea şi este deplâns, de obicei, de ceilalţi. Istoria nu consemnează protestele ce au însoţit inventarea roţii. Însă le consemnează pe cele care au însoţit inventarea căilor ferate. Pentru marele critic şi filozof social John Ruskin, căile ferate au fost un asalt nemilos la adresa liniştii rurale; ele au distrus rostul pământului, au dezrădăcinat comunităţi stabile, au năpădit viaţa de la ţară cu urâţenia lor îmbrăcată în fier şi cu expansiunea urbană. Ne-au pus pe toţi în mişcare, când adevăratul rost al vieţii omeneşti este să stăm liniştiţi acolo unde suntem. Pe scurt, căile ferate au reprezentat sfârşitul civilizaţiei aşa cum o înţelegea Ruskin[1].

Şi totuşi, cât de demodat pare acum strigătul de protest sincer al lui Ruskin! Ciudat este că, în Anglia, căile ferate au fost construite după schiţe influenţate considerabil de scrierile lui, mai ales de *Stones of Venice*. Căile ferate sunt privite acum, cu o intensă nostalgie, drept simbol al păcii, al stabilităţii şi al depărtării. Una dintre cele mai cunoscute evocări în limba engleză a unui aşezământ rural – *Adlestrop* a poetului Edward Thomas – descrie o gară liniştită de sat, privită dintr-un tren. Militanţii împotriva automobilelor văd în căile ferate idealul unor punţi sigure, prietenoase cu mediul înconjurător şi plăcute din punct de vedere estetic, care leagă un loc de altul de-a lungul unui întreg continent.

Protestul lui Ruskin împotriva căilor ferate şi-a pierdut puterea de convingere. Însă el ilustrează o tema importantă

---

[1] Vezi John Ruskin, *Railways in the Lake District* (1876), în *The Works of John Ruskin*, E.T. Cook şi Alexander Wedderburn (eds.), 39 de volume, Londra, 1903–1912, vol. 34, p. 141.

şi recurentă în analele progresului uman. Pentru Ruskin, căile ferate ameninţau unul dintre punctele fixe ale universului nostru moral, şi anume pământul însuşi – pământul care asigură hrana pe care o mâncăm, apa pe care o bem şi pietrele cu care construim; pământul care creează distanţele dintre noi, dar şi confortul aşezării în apropierea cuiva. Atunci când construim trebuie să tratăm pământul ca pe un spaţiu al aşezării, în care viaţa noastră se desfăşoară inofensiv precum viaţa peştilor în ocean. Ecologiştii contemporani deplâng pe un ton similar faptul că, atunci când exploatăm pământul pentru obiective efemere, tratăm ca mijloc ceea ce ar trebui respectat ca scop: ne amestecăm în ceva care ar trebui să fie un punct fix pentru noi, punctul în care experimentele noastre egocentrice ar trebui să înceteze. Asemenea lui Ruskin, pesimistul modern ne îndeamnă să ne punem întrebarea: ce se va întâmpla cu noi atunci când vechile constrângeri vor fi anulate, când vechile limitări vor fi abolite şi vechiul mod de a înfrunta lumea va fi înlocuit cu iluzia stăpânirii?

În romanul *Erewhon*, publicat în 1872, Samuel Butler imaginează o ţară în care toate maşinăriile sunt interzise. Locuitorii acestei ţări folosiseră în trecut ceasuri, motoare cu aburi, pompe mecanice, macarale şi alte dispozitive ce puteau fi admirate acum în magnificele Expoziţii ale Angliei victoriene. Însă, spre deosebire de contemporanii victorieni ai lui Butler, eroii cărţii înţeleseseră că toate acestea reprezentau un pericol teribil. Maşinăriile, au băgat ei de seamă, se îmbunătăţeau constant. Nu se întorceau niciodată la imperfecţiunile dinainte[2]. Maşinăria nouă era

[2] *Cf.* Rilke, *Sonete către Orfeu:* „Alles Erworbne bedroht die Maschine [...]. Nirgends bleibt sie zurück, dass wir ihr ein Mal entrönnen...” [„Ce-am dobândit, maşina-ameninţă cu nimicirea (...). Niciunde în umbră, ca măcar o dată s-o ocolim” – Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze. Sonetele*

întotdeauna mai bună, mai versatilă şi mai bine adaptată întrebuinţărilor sale decât predecesoarea ei. Prin urmare, procesul îmbunătăţirii ar continua inevitabil până când maşinăriile nu ar mai avea deloc nevoie de oameni – până când ar deveni capabile să se producă şi să se reproducă singure. Din acel moment, ele ar începe o luptă pe viaţă şi pe moarte cu concurenţii lor, ca toate creaturile care se supun legilor evoluţiei. Iar singurii lor concurenţi ar fi oamenii. De aceea, prevăzând că maşinăriile i-ar nimici, locuitorii din Erewhon le-au distrus.

Teama erewhonienilor nu era absurdă: ea a fost anticipată de ludiţii care distrugeau maşinile industriale la începutul secolului al XIX-lea în Anglia şi a revenit în secolul XX odată cu agrarienii Hugh Massingham, Gustave Thibon şi Wendell Berry. Însă premisele acestei temeri erau neconvingătoare, cel puţin pentru cititorii lui Butler. Ideea că o maşinărie ar putea să se reproducă părea doar o fantezie literară în ochii lor. Şaisprezece ani mai târziu, Aldous Huxley publica *Minunata lume nouă*, portretul unei alte lumi imaginare, în care oamenii erau produşi asemenea maşinăriilor, respectând specificaţiile stabilite de politica oficială. Inteligenţa, interesele, plăcerile şi durerile erau toate controlate fie genetic, fie prin condiţionări ulterioare, pe când formarea acelor aspecte ale psihicului uman (*psyché*) ce puteau da naştere excentricităţilor, angajamentelor, sentimentelor şi virtuţilor de modă veche era în mod deliberat subminată. Iar, dacă oamenii pot fi fabricaţi precum maşinăriile, de ce maşinăriile nu ar putea fi fabricate asemenea oamenilor, prin autoreproducere?

Viitorul închipuit de Huxley a reprezentat un important pas înainte faţă de lumea lui Butler, întrucât angrena ceva

---

către Orfeu, tr. Dan Constantinescu, Univers, Bucureşti, 1978, p. 177 – n. tr.]

ce se petrecea cu adevărat în lumea înconjurătoare. De la publicarea cărții în 1931, progresele din genetică, robotică şi informatică ne-au pus față în față cu posibilitatea de a depăşi limitele de până atunci ale vieții omului. Viitorul „postuman" promite capacități fizice şi mentale sporite, imunitate în fața bolii şi a degradării, şi chiar triumful asupra morții. Mulți susțin că nu avem altă opțiune decât să îmbrățişăm această situație: ea se va produce oricum, câtă vreme ştiințele vieții şi tehnologia medicală se îndreaptă în această direcție. De ce să nu învățăm să ne controlăm propriul viitor, dacă alternativa este să fim noi controlați de el, precum în distopia lui Huxley? Aşa a apărut un nou gen de optimist. El apără ființa umană transformată, care se va ridica din neputința de milioane de ani a omului, incapabil să închidă catastrofele înapoi în cutia Pandorei.

Într-o celebră piesă de teatru, *Cazul Makropoulos*, pe care Janáček a transformat-o într-o operă, Karel Čapek explorează sufletul unei femei care a moştenit elixirul vieții eterne şi a trăit astfel patru sute de ani, bucurându-se în mod repetat de lucrurile pe care şi le doresc oamenii: plăcere, putere, influență şi iubire. Cum toate acestea au devenit banale prin repetiție, inima ei s-a înăsprit, iar ea, fiind nemuritoare, priveşte acum cu răceală şi dezgust cinic fragilitatea şi nevoile amanților ei muritori. Viața ei este lipsită de iubire, dar nu pentru că nu i-ar fi oferită, ci pentru că nu o poate primi. Dăruirea, renunțarea şi puterea de sacrificiu au pierit din sufletul ei, în care domneşte dorința seacă de nemurire. Când, pe neaşteptate, ea înțelege profunzimea propriei nefericiri, hotărăşte să renunțe la elixir şi să lase moartea să triumfe. În acel moment devine din nou umană şi capabilă de iubire.

Morala explicită din *Cazul Makropoulos* este, de secole, implicită în artă şi în literatură. Poezia, drama, portretistica şi muzica ne arată că mortalitatea este țesută în mod

inextricabil în viața oamenilor: virtuțile şi iubirea noastră sunt virtuțile şi iubirea unor ființe muritoare; tot ceea ce ne îndeamnă să ne prețuim reciproc, să ne sacrificăm, să facem gesturi sublime şi eroice porneşte de la presupoziția că suntem ființe vulnerabile şi trecătoare, cu o îndreptățire efemeră la lucrurile acestei lumi. Pornind de la aceste premise, biologul şi filozoful american Leon Kass lansează ipoteza a ceea ce el numeşte „binecuvântarea finitudinii" – adică a acelei legături strânse dintre lucrurile pe care le apreciem şi efemeritatea vieții[3].

Apărătorii viitorului postuman resping aceste reflecții. Cel mai vizibil reprezentant al lor, Ray Kurzweil, prezice că peste patruzeci de ani va apărea o „singularitate", adică un punct în care tehnologia va fi avansat atât de mult încât natura umană va fi depăşită[4]. Specia „transumană" care va rezulta va fi produsul propriilor sale decizii, bucurându-se de puteri necunoscute până atunci oamenilor. Kurzweil însuşi este un exemplu, el îndreptându-se cu exuberanță către o formă avansată a existenței sale ca *Übermensch (supraom)*, ale cărui avataruri generate virtual se vor pierde în vastele întinderi ale cyberspațiului. Într-unul dintre scenariile lui Kurzweil, un avatar virtual numit Ramona salvează lumea din calea nanoroboților cu capacitate de autoreplicare. Kurzweil nu se arată nici îngrijorat, nici nemulțumit la gândul unei lumi în care viitorul oamenilor este lăsat în voia creațiilor lor imaginare. În acele vremuri fericite, oamenii nu se vor mai distinge de informația conținută în creierul lor, care va fi imortalizată într-un computer central benign, cu scopul de a fi descărcată de orice cyborg dispus să o încerce.

---

[3] Leon Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, San Francisco, 2002.

[4] Raymond Kurzweil, *The Singularity is Near*, New York, 2005.

Huxley a avut o intuiție extraordinară anticipând efectele contracepției şi ale ingineriei genetice. Însă nu ne-a pregătit pentru transumaniştii care consideră că progresele neliniştitoare ale noilor tehnologii sunt progrese ştiințifice pe care doar îndărătnicia unora le împiedică să devină promotori ai libertății, ai fericirii şi ai puterii. Huxley şi Čapek au încercat să arate că cea mai importantă sursă a valorii umane, şi totodată lucrul care ne justifică mai mult decât orice altceva existența, este capacitatea de a iubi. Cu toate acestea, iubirea ar putea fi prima victimă a lumii transumane. Căci această lume va fi una în care ființele umane nu vor mai avea nevoie de cei care îi iubesc în timpul vieții şi care îi plâng după moarte.

Deşi grijile pesimiştilor sunt aceleaşi, progresele care le stârnesc sunt diferite. Ruskin credea că relațiile interumane, liniştea, încrederea şi iubirea sunt periclitate de construirea căilor ferate; potrivit lui Butler, aceleaşi valori sunt amenințate de maşinării; Huxley dorea să apere iubirea şi încrederea de libertatea sexuală şi de ingineria genetică; Čapek simțea că acestea trebuie apărate de longevitate şi, implicit, de progresul medical; pesimiştii zilelor noastre consideră iubirea şi încrederea primele victime ale internetului. Fiecare nou suflu de optimism se îndreaptă într-o altă direcție. Şi de fiecare dată se face apel la respectarea limitelor şi a constrângerilor fără de care iubirea şi încrederea ar pieri.

De fiecare dată, minunata lume nouă pare că se apropie tot mai mult de realitatea care îi inspiră pe optimişti. Mulți cred despre scenariul lui Kurzweil că este aproape real în lumea noastră, în care *world wide web* împânzeşte mintea fiecărui om cu ițele sale. În viitorul lui Kurzweil, oamenii devin nişte avataruri care se scrutează unele pe altele prin vidul înghețat al cyberspațiului. Facebook, Myspace şi Second Life ne arată că acest lucru se întâmplă deja.

Punând un ecran între noi şi ceilalţi şi ţinând sub control ceea ce afişăm, evităm adevărata întâlnire – le negăm celorlalţi puterea şi libertatea de a provoca natura noastră profundă, de a ne cere aici şi acum să ne asumăm responsabilitatea pentru noi înşine şi pentru ei.

Sfera libertăţii este una a responsabilităţii, în care oamenii plătesc pentru libertăţile lor, dând seama de felul în care le folosesc. Lumea virtuală ne reaminteşte că libertatea este în egală măsură ameninţată şi întărită de noile tehnologii. Deşi libertatea este un exerciţiu pentru „eu", ea se instanţiază prin „noi"; nu se poate presupune că oamenii vor fi liberi într-o lume în care „noi" este doar imaginat, iar relaţiile şi sentimentele nu vor mai exista. În distopia lui Huxley, libertatea nu este decât iluzia libertăţii; odată cu pierderea libertăţii se pierd devotamentul şi iubirea. Transumaniştii sunt bucuroşi să promită un viitor precum cel al lui Huxley, în care libertatea, iubirea şi devotamentul dispar, dar în care dispariţia lor nici nu este băgată de seamă de noua rasă de *supernerds* transumani.

Însă iubirea, libertatea şi devotamentul sunt esenţiale pentru proiectele noastre. Cu mult înaintea lui Butler, o altă ficţiune distopică a exprimat acelaşi lucru în cel mai convingător mod. Când Mary Shelley şi-a imaginat crearea monstrului singuratic de către Frankenstein, ea a înţeles că, dacă monstrul avea să fie o copie umană, el trebuia să ne semene altfel decât fizic sau prin natura animală. Trebuia să poată simţi speranţa şi disperarea, admiraţia şi dispreţul, iubirea şi ura. Iar, în povestea ei, monstrul devine malefic – la fel cum tu sau eu am putea deveni malefici –, nu pentru că ar fi fost creat aşa, ci pentru că a căutat în lume iubirea, dar nu a găsit-o niciodată. Am putea spune că monstrul a fost programat să manifeste capacităţile morale şi nevoile afective care constituie nucleul libertăţii umane. Nu a fost nevoie ca Frankenstein să implanteze în el scânteia bizară a

transcendenței pentru a-l înzestra cu liber-arbitru. Odată cu limbajul apare rațiunea, odată cu rațiunea apare responsabilitatea, iar odată cu responsabilitatea apar toate acele emoții şi stări de spirit care dau sentimentul real al libertății.

În conflictul dintre optimişti şi distopici întâlnim, prin urmare, o dispută mai profundă, care priveşte locul viitorului în gândirea noastră. Ca agent rațional, eu văd lumea ca pe un teatru al acțiunii, în care eu şi scopurile mele ocupăm un loc central. Acționez ca să-mi sporesc puterea, să obțin mijloacele prin care să-mi realizez obiectivele, să îi câştig pe ceilalți de partea mea şi să lucrez împreună cu ei pentru depăşirea piedicilor pe care le întâlnesc. Această atitudine egocentrică este săditā adânc în psihic. „Eul" priveşte spre viitor şi îşi afirmă întâietatea. Ambiția lui este infinită; nu vede limite, ci doar obstacole. În situații de urgență, „eul" preia comanda şi pune stăpânire pe orice îi poate întări puterea sau amplifica cuprinderea. Se va folosi de orice produs al ingeniozității umane, calculând costurile şi beneficiile, considerând însă că nimic nu este de nemişcat şi că obstacolele sunt doar obstacole. Optimistul se va aventura, aşadar, cu îndrăzneală în cyberspațiu şi în lumea ingineriei genetice, căutând oportunități pentru a-şi consolida puterea şi sfera individuale, dar va neglija constantele de care, în final, depindem cu toții dacă vrem să mai aibă ceva sens pentru noi. Astfel, Mustapha Mond, din ficțiunea lui Huxley, glorifică lumea pe care o conduce – o lume din care au fost înlăturate toate obstacolele ce stau în calea fericirii, inclusiv natura umană, şi în care toate dorințele sunt satisfăcute întrucât dorința şi obiectul ei se fabrică laolaltă. Şi totuşi, noi nu facem parte din această lume şi îi întoarcem spatele cu teamă. Acest lucru este valabil şi pentru lumea virtuală a lui Kurzweil, creată

intenționat sub forma unei iluzii câştigate cu prețul sacrificării singurelor lucruri pe care le prețuim cu adevărat.

În spatele tuturor proiectelor noastre se găseşte o atitudine cu totul diferită, care constituie orizontul pe care acestea se proiectează. Eu sunt conştient că aparțin unei specii şi că acea specie are locul ei în natură. Sunt, de asemenea, conştient că depind de ceilalți în nenumărate privințe, iar acest lucru mă determină să le caut aprobarea. Dacă atitudinea egocentrică caută schimbarea şi perfecționarea, prin depăşirea obstacolelor naturale, atitudinea centrată în „noi" caută stagnarea şi acomodarea, în armonie cu celălalt şi cu lumea înconjurătoare. Lucrurile care amenință nevoia noastră de adaptare, prin distrugerea mediului înconjurător, prin subminarea naturii umane sau prin degradarea condițiilor care permit libera cooperare, trezesc în noi un sentiment profund de nelinişte sau chiar de sacrilegiu. Atitudinea centrată în „noi" recunoaşte limitele, constrângerile şi granițele pe care nu le putem depăşi şi care formează cadrul speranțelor noastre. Ea se delimitează de scopurile „eului" şi este gata să îşi sacrifice țelurile, oricât de prețioase ar fi ele, în favoarea beneficiilor durabile ale iubirii şi ale prieteniei. Ia o atitudine de negociere în relație cu celălalt, şi caută să împărtăşească constrângeri, nu scopuri. Este o atitudine limitată în ambițiile sale şi uşor de abătut de la drumul ei; este pregătită să renunțe la expansiunea puterii şi a sferei personale în schimbul bunurilor mai rodnice ale afecțiunii sociale.

Optimistul va obiecta că natura umană nu este statică. Chiar şi în lipsa ingineriei genetice şi a realității virtuale, atitudinea egocentrică va căuta neîncetat calea către inovație, modificând astfel în mod radical concentrarea şi scopul comportamentului uman. Natura umană este plastică şi nu avem nevoie de biotehnologii sau de internet

pentru a ne convinge de acest lucru: este desigur neplauzibil să susținem că oamenii de astăzi, crescuți în abundență materială, feriți de dezastrele care reprezentau un cost firesc al vieții pentru strămoşii noştri, sunt aceiaşi cu cei care au pictat pereții peşterilor din Lascaux. Dimpotrivă, noua ființă umană este pe cale să stăpânească forțele care controlau viața strămoşilor săi: boala, agresiunea, poate chiar şi moartea. După cum spune Kurzweil, ființa umană ar putea dobândi o formă de nemurire prin stocarea conținutului informațional din creier într-un computer din care acesta va fi transferat ulterior în cyborgi.

În schimb, poveşti precum cele ale lui Mary Shelley, Huxley şi Čapek ne reamintesc că conceptele noastre morale sunt înrădăcinate în atitudinea centrată în „noi", o atitudine periclitată de nechibzuita sete de putere. Atunci când ne imaginăm situații care implică o remodelare a naturii umane, în care acele caracteristici pe care moralitatea tradițională e menită să le tempereze – agresivitatea, fragilitatea, moartea, iubirea, speranța şi dorința – fie dispar, fie nu mai valorează nimic, noi construim lumi pe care nu le înțelegem şi care nici măcar nu ne includ. Ceea ce pentru optimist pare să fie un plus de libertate pentru pesimist este o pierdere a ei. Dacă, asemenea sălbaticului lui Huxley, am fi aruncați într-o astfel de ficțiune, ne-am simți la fel de neconsolați ca el, căci ne-am afla nu printre semeni, ci printre maşinării.

Disputa dintre optimiştii fără scrupule şi distopici nu va dispărea, ci va continua la nesfârşit; primul va vedea mereu un nou viitor la orizont, pe când cel de-al doilea va fi mereu captiv într-un trecut reînnoit. Optimiştii speră să obțină beneficii din orice situație neprevăzută şi din orice schimbare care perturbă ordinea prestabilită. Este la fel de improbabil ca ei să se uite spre trecut pe cât este de improbabil ca un batalion care luptă pentru propria viață să

protejeze monumentele unui oraş. Optimiştii se străduiesc să rămână de partea învingătorilor şi să găsească calea către un viitor în care continuă să strălucească lumina „eului”.

În mod cu totul diferit, atitudinea centrată în „noi” este circumspectă. Ea vede deciziile oamenilor ca fiind *situate*, constrânse de spațiu, timp, comunitate; constrânse de tradiție şi de lege. Ea ne îndeamnă să nu ne avântăm în vâltoarea lucrurilor, ci să rămânem deoparte şi să reflectăm asupra lor. Evidențiază *constrângerile*, *granițele* şi ne aminteşte de imperfecțiunea omenirii şi de fragilitatea comunităților reale. Deciziile ei țin seama de alți oameni, dar şi de alte timpuri. Pentru ea, vocea celor morți sau nenăscuți este egală cu vocea celor vii. Iar celor care spun „nu vă opriți!” şi „tot înainte!”, ea le răspunde „ajunge zilei răutatea ei”[5]. Această atitudine nu îmbrățişează un pesimism generalizat, ci doar *doza* ocazională de pesimism care temperează speranțele ce, altfel, ne-ar putea distruge. Este vocea înțelepciunii într-o lume a zgomotului. Şi, din acest motiv, nu o aude nimeni.

II
SOFISMUL CELUI MAI BUN CAZ

Lăsați-l pe cel în ale cărui urechi vocea slabă a celui mai Bun este ucisă de conflictul cu Primul,

[5] Matei, 6:34, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2008 (n. tr.).

Pe cel care crede că, dacă există o cale spre mai Bine, ea are nevoie de o privire întreagă spre ce e mai Rău,
Pe cel care simte că desfătarea este o creştere delicată, constrânsă de strâmbătate, obiceiuri şi frică,
Să se ridice şi să plece ca unul clădit anapoda; el deranjează ordinea aici. — Thomas Hardy, *In Tenebris II*

Poetul şi istoricul Robert Conquest a semnalat cândva trei „legi ale politicii", dintre care prima spunea că toată lumea este de dreapta cu privire la ceea ce ştie cel mai bine[6]. Prin „de dreapta", Conquest se referea la suspiciunea față de entuziasm şi noutate, precum şi la respectul față de ierarhie, tradiție şi obiceiuri înrădăcinate. Potrivit lui Conquest, preferința pentru originalitate în detrimentul obiceiului şi pentru soluții radicale în detrimentul autorității tradiționale reprezintă un semn de ignoranță. Desigur că avem nevoie de originalitate, aşa cum poate că avem nevoie şi de soluții radicale, atunci când circumstanțele se schimbă în mod radical. Însă această nevoie apare doar atunci când condițiile sunt excepționale, iar Conquest avertiza împotriva dorinței de a vedea toate cazurile drept excepționale.

---

[6] Celelalte două legi sunt: (2) orice organizație care nu este explicit de dreapta ajunge, mai devreme sau mai târziu, de stânga şi (3) cel mai simplu mod de a explica comportamentul unei organizații birocratice este să se presupună că ea este controlată de o cabală a duşmanilor ei.

Conquest scria precum un conservator într-un climat academic dominat de stânga politică. Propria lui carieră fusese viciată din cauza susținerii unor argumente pesimiste despre comunism, într-o vreme în care optimiştii găsiseră în comunism o încununare a speranțelor lor[7]. Însă ceea ce a dorit să spună Conquest are o semnificație mai largă. Când vine vorba de viața noastră, de lucrurile pe care le cunoaştem şi cu privire la care am dobândit atât înțelegere, cât şi competență, avem un punct de vedere moderat. A numi „de dreapta" sau „conservator" acest punct de vedere moderat înseamnă, desigur, a face o presupunere de natură politică, pe care mulți ar respinge-o. Însă ideea rămâne. O moaşă care îşi cunoaşte meseria respectă soluțiile descoperite de generațiile dinaintea ei; ea îi recunoaşte pe cei cu autoritate şi le ascultă sfatul în mod instinctiv. Nu ezită, însă, să ofere şi propriile sfaturi. Ea îşi măsoară judecata raportându-se la înțelepciunea tradiției, iar dacă problema cu care se confruntă nu are un precedent clar, şi ea îşi asumă un risc, atunci este atentă să cântărească costul eşecului şi să se asigure că el poate fi suportat.

O astfel de persoană nu este pesimistă; este ceea ce am putea numi un optimist cu scrupule – adică o persoană care cântăreşte dimensiunile problemei şi consultă rezerva existentă de cunoaştere şi autoritate pentru a o rezolva, bazându-se pe inițiativă şi inspirație doar atunci când altă îndrumare nu există sau când un capriciu neobişnuit al situației produce o reacție similară în persoana însăşi. În mod normal, în aproape tot ceea ce ştim şi în orice relație

---

[7] *Great Terror*, *magnum opus* al lui Conquest, a fost publicată în 1968 şi s-a bucurat de o apreciere semnificativă. Pentru mulți, a reprezentat reabilitarea triumfală a poziției lui anticomuniste; pentru unii, nu a fost decât o dovadă în plus că el nu era potrivit pentru a preda la o universitate.

care ne este dragă, atitudinea noastră este una scrupuloasă tocmai în acest sens. Am dobândit o oarecare competenţă şi ştim unde să căutăm sfaturi şi îndrumare. Iar, atunci când ne lovim de slăbiciuni sau facem greşeli, ne străduim să devenim mai buni. Suntem foarte conştienţi că, în domeniul nostru de expertiză, fiecare dintre noi este doar o persoană între multe altele, aşa că apelăm la cei cu cunoaştere şi experienţă, şi ţinem seama mai mult de cunoaşterea acumulată a celorlalţi decât de contribuţia nesemnificativă pe care am putea-o aduce noi înşine. Aplicăm cunoaşterea, care reprezintă bunul nostru personal cel mai sigur, cu conştiinţa educată a persoanei întâi plural.

Acest optimism scrupulos cunoaşte şi foloasele pesimismului şi ne spune când este cazul să aplicăm o doză de pesimism planurilor noastre. Ne îmboldeşte să calculăm costul eşecului, să ne facem o idee despre cazul cel mai rău şi să ne asumăm riscuri cu conştiinţa deplină a ceea ce urmează să se întâmple dacă riscurile nu sunt recompensate. Optimismul fără scrupule nu este aşa. El ascunde salturi de gândire, care nu sunt acte de credinţă, ci refuzuri de a accepta că raţiunea şi-a retras sprijinul în acele situaţii. Nu ia în calcul costul eşecului şi nici cazul cel mai rău. Dimpotrivă, este reprezentat de ceea ce voi numi sofismul „celui mai bun caz”. Atunci când i se cere să aleagă în condiţii de incertitudine, el îşi imaginează cel mai bun rezultat şi presupune că nu trebuie să ia în considerare şi altele. Se dedică acestui rezultat şi, fie uită să contabilizeze costul eşecului, fie plănuieşte să lase acel cost moştenire altcuiva, ceea ce este cel mai dăunător.

Sofismul celui mai bun caz este mentalitatea jucătorului. Se spune uneori că jucătorii sunt oameni care îşi asumă riscuri şi că acest lucru, măcar, este de admirat la ei, pentru că au curajul să rişte totul în jocul care îi atrage. De fapt, adevărul este pe dos. Jucătorii nu sunt câtuşi de puţin

oameni care îşi asumă riscuri; îndemnaţi de propriile iluzii să se complacă într-un sentiment ireal de siguranţă, ei intră în joc cu aşteptarea deplină că vor câştiga. În ochii lor, ei nu îşi asumă un risc, ci pur şi simplu înaintează către un ţel prestabilit, bazându-se pe cooperarea deplină dintre facultăţile lor şi norocul dat de Dumnezeu. Au evaluat cel mai bun caz, cel în care averea le este asigurată printr-o aruncare magistrală a zarului, şi acum tind inexorabil către el. Dacă le trece cumva prin minte cazul cel mai rău, în care ei şi familia lor sunt ruinaţi, le trece drept ceva pentru care nu pot fi învinuiţi – o lovitură a sorţii care va fi musai compensată de un viitor succes şi, totodată, o sursă de plăcere pentru că face ca acel succes să fie inevitabil. Acesta este personajul descris de Dostoievski în *Jucătorul* – de fapt, autorul însuşi, care şi-a ruinat familia şi s-a ruinat pe sine. Acesta este optimistul fără scrupule, în orice domeniu.

O ilustrare şi mai grăitoare a acestui personaj vedem în actuala „criză a creditelor”. Au fost mulţi factori care au contribuit la apariţia ei, dar nu trebuie să mergem prea departe ca să ne dăm seama că în inima ei stă sofismul celui mai bun caz. Primele manifestări pot fi observate în Community Reinvestment Act, legea promulgată de preşedintele Carter în 1977. Această lege le impune băncilor şi altor instituţii de credit să ofere ipoteci într-o manieră care să răspundă „nevoilor de creditare ale comunităţilor”, în special nevoilor gospodăriilor cu venituri mici şi ale minorităţilor. Pe scurt, băncilor li se cere să facă abstracţie de logica firească a creditorilor cu privire la siguranţa unei datorii şi să ofere credite ca parte a unei politici sociale, şi nu ca propunere de afaceri. Logica din spatele legii a fost o mostră impecabilă de optimism, având ca punct de plecare scenariul cel mai fericit – cel în care membrii grupurilor dezavantajate se vor ridica la statutul de deţinători de proprietăţi şi, astfel, vor face primul pas către împlinirea

visului american. Toată lumea va avea de câştigat, mai ales băncile care vor ajuta comunităţile să înflorească. În final, desigur, băncile care au fost presate să ignore vechile exigenţe ale prudenţei şi cărora li s-a interzis prin lege să ia în calcul cazul cel mai rău au ajuns la o acumulare tot mai mare de datorii neviabile, ceea ce a condus la „criza ipotecilor subprime" din 2008.

Alţii, în schimb, au început să facă comerţ cu aceste datorii. Scenariul celui mai bun caz ne spune că, până la urmă, o ipotecă garantată cu un imobil, adică cu acel lucru în care debitorul investeşte cel mai mult, nu poate să nu genereze profit. O ipotecă cu dobândă fixă poate fi vândută în profit chiar şi atunci când ratele dobânzilor coboară sub valoarea fixată. Cazul cel mai rău – atât de evident încât nimeni nu s-a obosit să îl confirme – ne spune că, dacă ratele dobânzilor se prăbuşesc, banii îşi pierd valoarea, iar ratele fixe sunt tot mai greu de achitat. O datorie viabilă devine neviabilă indiferent cât de mult s-a investit în imobilul care o garantează.

S-ar putea obiecta că eroarea aici nu este optimismul, ci viziunea nerealistă despre natura umană care stă la baza lui. După părerea mea, eroarea este şi mai adâncă. Cele mai distructive forme de optimism îşi au sursa într-o *dependenţă* de irealitate: în dorinţa de a elimina realitatea ca premisă a raţiunii practice şi de a o înlocui cu un sistem de iluzii docile. Acesta este „futurismul". Descrierea exaltată a posibilităţilor viitorului pe care o găsim în scrierile lui Buckminster Fuller[8] şi Raymond Kurzweil, dar şi în fanteziile transumaniştilor şi ale cyberentuziaştilor

[8] Deşi uitat acum, acest transumanist *avant la lettre* a fost răsfăţatul arhitecţilor progresişti, al reformatorilor sociali şi al Optimiştilor (*Panglossians*) din anii 1960. Vezi „Buckminster Fuller", în Roger Scruton, *The Politics of Culture and Other Essays*, Manchester, 1981.

(*cybernerds*), este atrăgătoare datorită irealităților pe care le aduce înaintea cititorului. Constatăm în aceste scrieri cât de ademenitor este timpul viitor. Înlocuindu-l pe „este” cu „va fi” îi îngăduim irealului să domine realul şi lumilor fără limite să şteargă constrângerile cunoscute nouă.

Aceeaşi dependență de irealitate poate fi observată şi în atitudinea față de credit. O mică doză de pesimism ne-ar aduce aminte că, atunci când oamenii finanțează consumul curent împrumutându-se din viitor, ei tranzacționează de fapt un bun ireal – promisiunea unei producții viitoare –, a cărui realizare poate fi împiedicată de o sumedenie de evenimente neprevăzute. O economie bazată pe credit se sprijină, aşadar, pe încrederea larg împărtăşită în natura umană şi în forța promisiunilor în condițiile în care obligația de a-ți ține promisiunile contează tot mai puțin, tocmai pentru că oamenii obişnuiesc să îşi amâne datoriile. O iluzie aparte ia astfel naştere. Oamenii încetează să vadă lumea financiară drept o lume alcătuită din ființe umane, cu slăbiciunile lor morale şi cu tertipurile lor egoiste. O văd, în schimb, ca alcătuită din grafice şi indici – cifre care reprezintă acțiuni, rate ale dobânzilor, monede, lucruri ce pot fi tranzacționate în schimbul energiei omeneşti, dar care, în sine, nu sunt decât abstracții a căror valoare economică depinde exclusiv de încrederea oamenilor în ele. Bursa ia forma unui mare desen animat în care lucrurile se mişcă pe ecran ca şi cum ar avea o viață a lor, cu toate că ecranul ca atare nu este decât o proiecție îndepărtată a acțiunilor şi a dorințelor oamenilor. Adevărul moral fundamental, pe care o doză mică de pesimism l-ar fi adus în centrul deciziilor pieței, este că creditul se sprijină pe încredere, încrederea se sprijină pe responsabilitate, iar responsabilitatea, într-o economie bazată pe credit în care oamenii caută să se bucure acum şi să plătească mai târziu,

este într-un continuu declin, scurgându-se din sistem prin exact acelaşi mecanism pe care îl girează.

Desigur, dacă costul neplăţii ar cădea direct pe umerii vinovatului, iar interesele creditorilor ar fi garantate printr-o lege puternică a falimentului, nu ar exista nici un motiv ca încrederea să se scurgă din sistem. Dar legile falimentului au devenit tot mai slabe, iar creditarea tot mai facilă, tocmai ca noi să ne bucurăm de beneficiile pe termen scurt ale unei economii în care are întâietate sofismul celui mai bun caz. Că o astfel de economie nu poate rezista este evident; însă, atât cât rezistă, huzureşte în iluziile care o hrănesc.

„Iluzia banilor", acele grafice şi numere ce îi vrăjesc pe oamenii ale căror energii le reprezintă, este omniprezentă în istorie. Ca şi jucătorul, speculatorul vede realitatea prin filtrul superstiţiilor; ea este animată de forţe autonome ce tind spre profit, aducând plăcere şi abundenţă aici şi acum, ferindu-l pe speculatorul inteligent de costurile lor. Unul dintre rolurile istorice ale profetului a fost tocmai de a avertiza cu privire la această veşnică iluzie şi de a-i confrunta pe oameni cu irealitatea speranţelor lor, mai ales atunci când acestea sunt proiectate pe ecranul câştigurilor financiare. Mahomed a fost un astfel de profet, iar obiecţia lui la ideea de a cere dobândă reiterează vechea ostilitate la adresa banilor şi a farmecelor lor. Mahomed nu avea nimic împotriva cererii şi acordării împrumutului sau împotriva mecanismului datoriei – căci acestea sunt moduri în care fiinţele morale se pot întrajutora bazându-se pe un fond comun de încredere. Mahomed obiecta la ceea ce am putea numi „bunuri ireale". I se părea că simpla *deţinere* de lucruri nu contribuie la economie. O comunitate înfloreşte pentru că bunurile sunt produse şi distribuite între oameni şi pentru că fiecare îşi poate satisface nevoile prin munca pe care o depune.

Să presupunem acum că oamenilor li se permite să ia dobândă pentru ceea ce dau cu împrumut: nu apare în acest fel o economie spectrală bizară, în care lumea face comerț cu datorii? John îl împrumută pe Bill, iar apoi îi vinde, în profit, lui Henry datoria pe care o are Bill. Ce fel de comerț este acesta în care obiectul tranzacției nu este decât un număr negativ într-un extras de cont? Mai mult, John își poate asigura datoria împotriva eșecului lui Bill de a o achita în așa fel încât, orice s-ar întâmpla, el primește o dobândă pentru capitalul pe care l-a folosit cu scopul de a percepe chirie pe munca lui Bill. A face întreg procesul de producție dependent de comerțul cu bunuri ireale și a se pune pe sine mai presus de voința lui Dumnezeu prin asigurarea împotriva eșecului îi apar Profetului drept lucrarea diavolului. De aceea, primii jurişti ai islamului au interzis contractele de asigurare și împrumuturile care presupuneau perceperea unei chirii pe producția altcuiva, în locul unei oferte de plată întârziată pentru un anumit serviciu.

Legea islamică a mers chiar mai departe refuzând să recunoască drepturile și obligațiile corporațiilor care – din punct de vedere moral – nu sunt decât ficțiuni. Nu a fost acceptată niciodată ideea „companiilor cu răspundere limitată”, care, din nou, par un instrument de evitare a responsabilității. Răspunderea limitată le-a permis directorilor de companii să își atribuie bonusuri substanțiale în timp ce pe angajați și pe acționari i-au ruinat. Într-un anumit sens, nu există un exemplu mai grăitor de „bun ireal”: pentru un adept fidel al islamului, ceea ce s-a văzut la prăbușirea Wall Streetului a fost stingerea subită a unei iluzii.

Gândirea economică a lui Mahomed era greșită. Dobânda este compensația pentru riscul de a da cu împrumut și, ca atare, reprezintă un preț corect al banilor. Compania cu

răspundere limitată nu este, şi nici nu ar trebui să fie, un instrument pentru protecţia directorilor, ci unul prin care aceştia să poată da socoteală acţionarilor. A fost, de asemenea, un instrument foarte eficient care a condus la apariţia în secolul al XVII-lea a marilor economii bazate pe comerţ ale Olandei şi Angliei. Toate lucrurile pe care le deplângea Profetul pot fi folosite corespunzător, inclusiv asigurarea. Însă el avea dreptate să creadă că pot fi folosite şi necorespunzător – atunci când speculatorii ignoră cazul *cel mai rău*. Şi îl ignoră din pricina dependenţei lor de irealitate – cu precădere din pricina iluziilor potrivit cărora costul eşecului poate fi întotdeauna transferat altcuiva.

Profeţii sunt pesimişti *sistematici*: ei iau imperfecţiunile lumii oamenilor drept definitorii pentru ea şi oferă, în loc, un alt fel de speranţă ireală – în cazul lui Mahomed, speranţa într-un rai naiv, şi mai plin de iluzii decât lumea de dedesubt. Eu nu subscriu la acest nonsens atunci când recomand foloasele pesimismului şi nici nu susţin tipul de pesimism sistematic la care aderă mulţi dintre profeţii Vechiului Testament, oricât de înţelepte ar fi scrierile lor. Însă merită să reflectăm la sfaturile lui Mahomed pentru că ele aparţin cuiva care – tocmai pentru că şi-a investit iluziile într-o altă lume – a perceput realitatea acestei lumi cu o claritate mult mai mare. El ne-ar fi avertizat împotriva proliferării nebune a riscurilor care apar atunci când oamenii nu pot fi traşi la răspundere pentru eşec şi cred că se pot asigura împotriva riscului în orice situaţie – ignorând faptul evident că şi companiile de asigurări se pot prăbuşi, la fel ca oricare altele, şi că e cu atât mai probabil să se prăbuşească cu cât riscurile transferate asupra lor sunt mai numeroase. Poate că el ar fi conchis că obişnuinţa aceasta de a încălca voinţa lui Dumnezeu – de a gândi că putem oricând transfera costul riscurilor noastre – a condus la ideea smintită că, atunci când totul se va prăbuşi, guvernul

va interveni şi ne va salva. Dar nu se prăbuşesc şi guvernele? Şi nu este prăbuşirea lor cu atât mai probabilă cu cât se împrumută mai mult de la contribuabili? Contează prea puţin că împrumuturile guvernului sunt coercitive şi că lucrurile pot fi învârtite o vreme în aşa fel încât să se acopere găurile din conturi. Într-un final, această escaladare a comerţului cu bunuri ireale va înceta şi toţi îşi vor coborî privirea către ceea ce au ţinut în mână şi au tranzacţionat frenetic cu semenii pentru a descoperi că acel lucru nu este decât o bucată de hârtie pe care nu stă scrisă decât o promisiune deşartă.

Nu există o mai mare diferenţă de caracter decât cea între Mahomed şi John Maynard Keynes, estetul frivol, iubitul lui Lytton Strachey şi al lui Duncan Grant, lumina călăuzitoare a Apostolilor de la Cambridge, care a exercitat o influenţă covârşitoare asupra politicilor economice din prima jumătate a secolului XX. Mahomed ne-a avertizat în privinţa dobânzii şi a asigurării întrucât ambele presupun transferarea datoriei în viitor, iar viitorul nu le aparţine oamenilor, ci lui Dumnezeu. Keynes a adoptat viziunea opusă, făcând celebra declaraţie că „pe termen lung, suntem cu toţii morţi" – cu alte cuvinte, cu cât reuşim să amânăm mai mult, cu atât responsabilitatea noastră faţă de ceea se întâmplă va fi mai mică. Confruntate cu încetinirea creşterii economice, guvernele ar trebui să stimuleze cererea investind în programe de mare anvergură care creează locuri de muncă pentru milioane de oameni care, la rândul lor, îşi vor cheltui banii creând o cerere şi mai mare, care, la rândul ei, va crea mai multe locuri de muncă, care...

Nu este aceasta încă o ilustrare a „iluziei banilor" cu privire la care ne avertizează profeţii? Nu este vorba tot despre a face promisiune peste promisiune într-un regres infinit al transferului de răspundere, în aşa fel încât nimeni nu este de fapt responsabil? O doză naturală de pesimism

ne-ar sugera că da. Însă Keynes a văzut altfel lucrurile. Guvernele pot stimula cererea împrumutând bani în baza propriei lor credibilități, căci nimic nu este mai credibil decât un guvern. Iar, la scadență, guvernul se poate împrumuta şi mai mult, transferându-şi astfel obligațiile către generații viitoare, care, în fond, nu fac parte din acel termen lung în care *noi* vom mai exista. Mai ciudat este că un guvern care fură de la generația următoare pentru a cumpăra voturi în prezent e considerat perfect acceptabil, în timp ce Bernard Madoff, acuzat că a făcut acelaşi lucru, se pregăteşte pentru mulți ani de închisoare. Contrastul cu viziunea religioasă a lui Mahomed, în care avem cu toții o responsabilitate eternă pentru ceea ce facem aici şi acum, nu poate fi mai grăitor. Ca să fim cinstiți totuşi, Keynes nu a gândit aceste recomandări decât pentru situații de urgență şi a atras atenția că moneda s-ar devaloriza dacă măsurile ar fi integrate în structura guvernării. Însă a avut mai mult succes[9] accentul pus pe rolul guvernului în stimularea cererii, din *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Guvernul american împrumută în prezent bilioane de dolari de la contribuabilii din viitor pentru a menține comerțul curent cu bunuri de lux, toate achiziționate pe credit de oameni care nu văd creditul ca pe o datorie ce trebuie plătită, ci ca pe un avantaj furat de la cei naivi. Iar guvernele din toată lumea urmează exemplul american.

---

[9] Unii economişti din lumea academică au susținut mai apoi că creditul stimulează cererea şi pune în mişcare producția economică, o viziune care invită la tipul de intervenție guvernamentală pe care o asociem cu Keynes. Vezi în special cele două intervenții ale lui Ben S. Bernanke, numit preşedinte al Rezervei Federale în 2006: Ben S. Bernanke şi Alan S. Blinder, „Credit, Money and Aggregate Demand", în *American Economic Review,* vol. 78, nr. 2, mai 1998, şi Ben S. Bernanke şi Mark Gertler, „Inside the Black Box: The Credit Chanel of Monetary Policy Transmission", NBER Working Papers, nr. 5146, 1995.

Există şi cei care susţin că adoptarea strategiei lui Keynes la momentul Noii Ordini (*New Deal*) a provocat adâncirea Marii crize economice şi a amânat revirimentul economiilor occidentale cu douăzeci de ani, făcând inevitabil războiul în Europa, în condiţiile în care Germania a ales ieşirea facilă din recesiune.[10] Nu ştiu dacă acest lucru este adevărat. Nu ştiu dacă vreun lucru din ceea ce spun economiştii este adevărat. Căci aproape toţi îşi formulează argumentele de parcă nu fiinţele umane ar face obiectul disciplinei lor, ci „maximizatorii de profit", adică oameni complet imersaţi în şi dominaţi de atitudinea egocentrică, care acţionează potrivit principiilor costului şi beneficiului, fără să se obosească să distingă între produse reale şi produse ireale, între comportamente corecte şi comportamente incorecte, între atitudini responsabile şi atitudini iresponsabile faţă de semenii din prezent şi cei din viitor. O doză de pesimism ar trebui să ne prevină împotriva unei asemenea ştiinţe. Rezultatele ei fac doar rareori obiectul unui acord între cei care o studiază, iar recomandările ei par să depindă într-o mai mare măsură de presupoziţiile politice ale celor care le propun decât de o metodă acceptată de cercetare.

Acestea fiind spuse, aş mai adăuga că, după mine, pesimismul sistematic al unor profeţi precum Ieremia este la fel de încărcat de iluzii şi la fel de distructiv pentru înţelepciunea de rând ca optimismul fără scrupule, împotriva căruia se îndreaptă. Eu nu văd în criza creditelor o negare a principiilor pieţei libere, o „criză a capitalismului" sau un declin al economiei globale. Ea ne arată doar cum scapă lucrurile de sub control atunci când moduri eronate de gândire ajung să se cuibărească în politici. Piaţa liberă şi asumarea riscurilor caracteristice oricărei întreprinderi sunt

---

[10] Vezi Amity Shales, *The Forgotten Man: A New History of the Great Depression*, New York, 2007.

bunuri omeneşti, manifestări exemplare ale raționalității noastre colective, superioare tuturor alternativelor cunoscute câtă vreme sunt moderate de o doză de pesimism. Aşezată între constrângerile care ne definesc ca „noi”, piața oferă singura soluție paşnică la problema coordonării într-o societate alcătuită din necunoscuți. Mă voi întoarce la acest subiect atunci când voi aborda „sofismul planificării” şi „sofismul sumei nule”. În acest punct, mai util este să facem un portret al optimistului scrupulos şi al foloaselor pe care înclinațiile sale pesimiste le aduc.

Optimiştii cu scrupule ştiu că trăiesc într-o lume a constrângerilor şi că modificarea acestor constrângeri este dificilă, iar consecințele unei asemenea modificări sunt adesea imprevizibile. Ştiu că, decât să ajusteze constrângerile după care trăiesc, este mult mai uşor să se ajusteze pe ei *înşişi* şi că trebuie să facă mereu acest lucru, nu doar pentru propria lor fericire şi a celor pe care îi iubesc şi care depind de ei, ci şi de dragul acelui „noi” care respectă constantele pe care se construiesc valorile noastre şi care face tot ce îi stă în putință pentru a le menține.

Asemenea tuturor ființelor raționale, optimiştii cu scrupule îşi asumă riscuri. Asta nu înseamnă că sunt jucători care se amăgesc pe ei înşişi cu ficțiuni despre norocul lor inexorabil. Dimpotrivă. Îşi asumă riscuri pentru că riscurile fac parte din dorința lor de a deveni mai buni, însă calculează întotdeauna costul eşecului şi evaluează cazul cel mai rău. Înțeleg că riscurile nu sunt doar testul rațiunii practice, ci şi ocazia de a îmbunătăți lucrurile. Principiile lor conducătoare sunt două: sunt liberi să acționeze şi sunt responsabili ei înşişi pentru rezultat. De aceea, ei evaluează fiecare situație aşa cum se arată, fac supoziții realiste cu privire la ceilalți şi încearcă să-şi onoreze angajamentele şi să-şi achite datoriile.

În criza prin care trecem acum, astfel de oameni nu se vor descurca neapărat mai bine decât contemporanii lor mai puțin scrupuloşi şi mai înclinați către profetism. Ca şi ceilalți, ei vor fi fost ispitiți de bula pieței de capital, de bănci şi de creditori, care promit creditul nelimitat, hotărâți să ascundă costul pe termen lung. Vor fi identificat şi ei, în economia globală, ocazii de a risca în baza unei informații disponibile. Pe de altă parte, vor fi ştiut un lucru pe care lumea s-a luptat să li-l ascundă: atunci când oamenii de pretutindeni vor fi ispitiți să facă datorii, reticența de a le plăti va fi din ce în ce mai mare şi se va răspândi peste tot în lume, cinstea va deveni o slăbiciune şi, într-un final, vei ajunge să îți plăteşti o datorie făcând o alta. Fundamentul încrederii va dispărea, iar structura edificată pe el se va prăbuşi într-un nor de praf.

Mai presus de toate, optimiştii cu scrupule se străduiesc să îşi lege speranțele de lucruri pe care le cunosc şi pe care le înțeleg, de oamenii care le sunt apropiați, de sentimentele mărunte şi domestice care reprezintă fundamentul fericirii noastre. Ei ştiu că sunt vulnerabili, ca toată lumea, la evenimente externe şi că trebuie să se apere împotriva lor. Sunt conştienți că fac parte dintr-o comunitate, dintr-o națiune şi dintr-o specie şi că trebuie să acționeze în mod colectiv pentru a supraviețui. Însă pesimismul le spune că speranțele nefondate nu îmbunătățesc situația comunităților, că munca măruntă este cea mai bună cale către pace şi reconciliere şi că speranțele deşarte amenință viitorul oamenilor la fel de mult precum pericolele pe care le ascund de noi. Pesimismul le mai spune că libertatea înseamnă responsabilitate şi că o societate în care oamenii se străduiesc continuu să transfere costurile eşecului este o societate a lui „eu” fără „noi”.

Prin urmare şi oricât de paradoxal ar părea, este mai probabil ca aceşti oameni să aibă spirit civic, patriotism

local şi impulsuri caracteristice iubirii de semeni (*agápe*) decât cei care se întreţin cu speranţe exaltate despre viitorul omenirii. Optimiştii care şi-au transferat cu fanfară speranţa în sfera lucrurilor necesare s-au eliberat totodată şi de imperativul de a lua personal atitudine. Gândul lor este cel cuprins în apoftegma lui Shelley: „Omul, o, nu oamenii!”, la care ei adăugă că planurile, stratagemele şi reformele lor vor aboli vechile constrângeri şi neajunsuri fără ca ei să contribuie cu nimic. Şi oricum, ei sunt mult prea ocupaţi. Optimiştii gândesc astfel tocmai pentru că urmăresc să se elibereze de griji. Au abolit sentimentul lui „noi”, cu fricile şi tulburările lui, şi au învestit lumea cu universalul „eu” – un „eu” care supraveghează cumva lucrurile. Nu este nevoie să faci voluntariat la un spital sau la un club pentru tineret, să te alături serviciului de salvare sau să organizezi un festival, pentru că toate aceste probleme au fost rezolvate de planul de la centru. Dacă optimiştii se implică totuşi, rareori îşi pun timpul şi energia în slujba oamenilor pe care îi cunosc sau a cauzelor locale pe care le înţeleg, ci preferă să militeze pentru o schimbare de amploare a felului în care merg lucrurile – pentru o transformare salvatoare, ale cărei consecinţe sunt la fel de incognoscibile pentru ei cum sunt şi pentru ceilalţi.

Pesimismul judicios ne învaţă să nu idolatrizăm fiinţele omeneşti, ci să le iertăm defectele şi să ne luptăm, în sfera privată, pentru îndreptarea lor. În sfera publică, pesimismul ne învaţă să ne domolim ambiţiile şi să conservăm instituţiile, tradiţiile şi procedurile prin care greşelile sunt îndreptate şi defectele recunoscute, în loc să ţintim la cine ştie ce nou aranjament în care nu se fac niciodată greşeli. Optimismul cel mai rău este cel care i-a animat pe Lenin şi pe bolşevici, care i-a făcut să creadă că au aşezat omenirea pe calea soluţionării problemelor restante ale istoriei şi care, totodată, i-a făcut să distrugă toate instituţiile şi procedurile

prin care greşelile puteau fi îndreptate. Maşina fără mecanism de feedback care a rezultat de aici a continuat să funcţioneze vreme de 70 de ani. Însă, în clipa în care s-a prăbuşit, 60 de milioane de oameni muriseră deja din cauza nebuniei şi a ticăloşiei care o animau, iar societatea care a supravieţuit a fost (şi este), probabil, cea mai demoralizată societate pe care a cunoscut-o lumea vreodată.

Tema optimismului revoluţionar va apărea de mai multe ori în capitolele următoare. Acum însă este important să ne oprim, pentru a desluşi una dintre consecinţele sofismelor pe care le voi explora în continuare, sofisme al căror scop este să proiecteze speranţa în afară, în spaţiul public. Pe ele se construiesc întregi stiluri de viaţă, iar celor care le adoptă le conferă validare şi o serenitate gratuită ce nu ar putea fi dobândite dacă oamenii şi-ar investi speranţele în ei înşişi şi în lucrurile asupra cărora pot acţiona în cunoştinţă de cauză. De aceea, atunci când aceste sofisme sunt puse în discuţie, optimiştii tind să elibereze un potop de mânie defensivă. În loc să-şi analizeze credinţele şi să rişte costul uriaş de a şi le îndrepta, ei se întorc împotriva criticilor şi pun anateme cvasireligioase, de felul celor decretate din stilourile revoluţionarilor francezi şi ruşi, care au avut un efect atât de toxic asupra dezbaterii publice în timpurile moderne. Criticii optimiştilor fără scrupule nu doar că se înşală, în viziunea acestora, ci sunt răi şi urmăresc să distrugă speranţele întregii omeniri şi să înlocuiască bunăvoinţa blândă faţă de specia noastră cu un cinism crud. Dacă privim înapoi la marile conflicte care au zdruncinat lumea de la Iluminism încoace, n-ar trebui deci să ne surprindă faptul că optimiştii au fost întotdeauna cu mult înaintea pesimiştilor în a-şi exprima mânia şi nici faptul că marile crime – între care Holocaustul şi Gulagul – sunt, în ultimă instanţă, responsabilitatea celor care s-au îmbătat cu false speranţe. În continuare, voi da câteva

exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun, însă sunt conştient că nici un optimist nu va fi convins de ele. Una dintre cele mai remarcabile trăsături ale mentalității optimiste este că nu îşi asumă niciodată responsabilitatea pentru consecințele propriilor credințe şi nici nu recunoaşte pericolele la care duc sofismele după care se conduce. Nu există practic *nici o cale* ca sofismele pe care le analizez în această carte să iasă din mintea celui care a căzut pradă lor. Acesta este un mister, însă eu sper că, de-a lungul argumentării mele, voi reuşi să fac lumină în privința lui. Se poate spune că sofismele de care mă ocup nu sunt greşeli ce aşteaptă să fie îndreptate, ci uşi care se închid în spatele celor care păşesc prin ele, ținându-i astfel în întuneric pe vecie.

Dar nu este în natura umană să sperăm în acest fel, să sperăm dincolo de limitele vieții noastre private şi de micile imbolduri ale unui spirit civic îngust şi localizat? Nu a hrănit această speranță religiile şi nu este mesajul Sfântului Pavel acela că credința, speranța şi iubirea dăinuiesc şi se prăbuşesc împreună, astfel că, dacă este să facem ceva pentru aproapele nostru, este nevoie să avem şi speranță pentru el? Este adevărat că religiile din tradiția avraamică oferă speranță: ele promit o cale sigură din închisoarea acestei lumi către lumea celor veşnice, iar strădaniile din viața de aici sunt recompensate cu o răsplată infinită în viața de apoi. La această scară, însă, efectul optimismului nu este diferit de cel al pesimismului moderat. Mesajul, aşa cum este el înțeles de către credinciosul de rând, este că împărăția lui Dumnezeu nu e din această lume, că în această viață trebuie să păşim cu prudența pe care ne-o recomandă instinctele şi că încercarea de a construi raiul pe pământ este în egală măsură arogantă şi irațională. Noi suntem administratorii Pământului şi ai naturii noastre firave, iar prin faptul că ne transpunem speranțele în acea

sferă celestă în care ele nu fac rău nimănui reuşim să fim acel „noi” care este singura pavăză pentru bunurile noastre colective de aici, de jos.

Una dintre funcţiile religiei este, într-adevăr, aceea de a neutraliza optimismul. Transferând speranţele mai speculative din sfera acţiunii lumeşti într-o sferă în care nu putem face nimic, credinţa transcendentală ne eliberează de nevoia de a crede că schimbările radicale sunt în puterea noastră. Ea oferă o deschidere către pesimism, lucru pe care îl observăm şi în religiile primitive ce pun accentul pe smerenie şi pe precauţie în chestiunile lumeşti şi pe pericolul pe care îl reprezintă încălcarea voinţei zeilor. „Smerenia”, după cum spune Santayana, „este recunoaşterea de către spirit a propriei întrupări”.[11] Ea este „mai strâns legată de tradiţie decât de gândire”, iar cel care nu o are nu are nici rădăcini, rătăcind „dintr-un loc în altul, într-un exil voluntar, întotdeauna cârtitor, întotdeauna neliniştit, întotdeauna singur”. Sper că, până la sfârşitul acestei cărţi, cititorul va desluşi adevărul spuselor lui Santayana.

Optimiştii fără scrupule, a căror viziune teleologică despre lume recunoaşte doar obstacole şi niciodată constrângeri, sunt singuri pe lume. Voioşia lor este doar superficială; este o mască ce ascunde neliniştea profundă că stratul lor de iluzii se poate destrăma. Principalul folos al pesimismului este că ne face să ne retragem din postura solitară către cea colectivă. Oamenii scrupuloşi, care moderează optimismul cu o doză de pesimism, văd constrângeri, nu obstacole. Există lucruri la care nu se gândesc şi pe care nu le fac întrucât ele ameninţă cadrul impus de responsabilitatea individuală şi de normele consensuale ale comunităţii.

---

[11] George Santayana, *The Life of Reason*, Londra, 1905, p. 184.

Atitudinea de tipul „noi” priveşte planurile şi stratagemele fiecăruia dintr-un punct de vedere exterior lor, luând adesea o poziție ironică față de aspirațiile omeneşti şi considerând că realizările sociale cele mai importante sunt efectul colateral impredictibil ale aranjamentelor noastre, iar nu țeluri colective împărtăşite.

Aceasta este, poate, cea mai semnificativă trăsătură a răspunsului de tip „noi”, despre care voi vorbi şi în capitolele următoare. Oamenii scrupuloşi nu văd în ordinea socială un țel impus, la care se ajunge printr-un efort colectiv, ci un lucru care rezultă din decizii şi înțelegeri care nu l-au avut explicit în vedere, prin acțiunea unei „mâini invizibile”. Ei acceptă lumea cu imperfecțiunile ei, nu pentru că lumea nu poate fi îmbunătățită, ci pentru că multe dintre îmbunătățirile care contează sunt mai degrabă efectul colateral al cooperării dintre oameni decât scopul acesteia. Ei înțeleg că mâna invizibilă are rezultate proaste în aceeaşi măsură în care are rezultate bune şi că este nevoie de *leadership* şi de îndrumare pentru a gestiona cu succes situațiile de criză. Însă ei înțeleg totodată că înțelepciunea rezidă doar rareori într-o singură minte şi că este mult mai probabil ca ea să fie depozitată în tradiții care au trecut testul timpului decât în planurile activiştilor şi ale radicalilor. Asemenea oameni au o presă negativă, desigur. Însă acest lucru se întâmplă pentru că presa este dominată de activişti şi de radicali.

III
SOFISMUL CĂ NE NAŞTEM LIBERI

Contractul social al lui Rousseau proclamă că omul se naşte liber, însă este pretutindeni în lanţuri. Dacă Rousseau a fost sau nu un optimist este o temă de dezbatere pentru specialişti; dacă a crezut sau nu ceea ce a scris va rămâne pentru totdeauna sub semnul întrebării; dacă pretenţia sa de onestitate din *Confesiuni* este sau nu o formă de protest exagerat iarăşi nu vom şti niciodată. *Contractul social* se încheie cu justificarea lanţurilor pe care, la început, le deplângea, iar pledoaria sa înflăcărată pentru libertate a fost folosită mai târziu pentru a justifica tirania revoluţionarilor. Un lucru este însă limpede: Rousseau a oferit limbajul şi direcţiile de gândire prin care şi-a făcut loc o nouă concepţie despre libertatea umană, cea potrivit căreia libertatea este ceea ce rămâne după ce toate instituţiile, toate constrângerile, toate legile şi toate ierarhiile sunt eliminate din calea ei. Adepţii lui au crezut că libertatea, odată obţinută, va duce la fericirea şi înfrăţirea omenirii, şi nu la acel „război al tuturor împotriva tuturor" pe care Hobbes îl descrisese drept adevărata „stare naturală". Modul de gândire al lui Rousseau a condus la următoarea afirmaţie a lui Mirabeau, care nu a mai trăit să o vadă infirmată: „Libertatea generală va scăpa lumea de opresiunile absurde care copleşesc omenirea. Va produce o renaştere a acelei înfrăţiri universale, fără de care atât binele public, cât şi cel privat sunt atât de nesigure şi de precare." Puţin mai târziu, Robespierre instaura ceea ce el a numit „despotismul libertăţii", tăind capul oricui nu se arăta convins. Potrivit istoricului francez René Sédillot, numărul total al morţilor a fost de două milioane, iar în acest timp Europa trecea prin

războaie de amploare ce distrugeau speranțele oamenilor mai rezonabili[12].

Nu vreau să spun acum că Revoluția Franceză a fost provocată de o idee sofistică. Ar însemna să simplific acest important eveniment dincolo de caricatură[13]. Însă consimțământul revoluționarilor la prăpădul pe care l-au produs a fost, fără îndoială, înlesnit de optimismul facil al filozofiei lor. Această filozofie nu a suferit câtuşi de puțin atunci când a fost vizibil infirmată, exemplificând astfel aceeaşi trăsătură extraordinară a optimiştilor fără scrupule pe care am indicat-o în capitolul anterior – capacitatea de a crede imposibilul în ciuda tuturor dovezilor contrare. Aceeaşi idee a libertății ca stare naturală a omenirii, care nu are nevoie decât de eliminarea instituțiilor, a structurilor şi a ierarhiilor pentru a se înfăptui, a dăinuit în politică, în educație şi în filozofia artei până în zilele noastre. Ea a stat la temelia revoluției sexuale, a „revoluției relevanței" în educație şi a revoltelor sociale din 1968. În acest capitol, voi discuta unul sau două dintre aceste exemple pentru a identifica locurile în care o mică doză de pesimism ar fi putut îndrepta o greşeală mare şi dăunătoare.

Întâi de toate însă, este necesar să identificăm sofismul: să clarificăm de ce oamenii *nu* se nasc liberi. Instituțiile, legile, cumpătarea şi disciplina morală sunt o *parte* a libertății, şi nu duşmanul ei, iar debarasarea de ele conduce rapid la anularea ei. Această idee a fost subliniată în numeroase feluri şi tonalități de-a lungul epocilor, însă poate că cel mai convingător a fost formulată de Hegel, ale

---

[12] René Sédillot, *Le coût de la Révolution française*, Paris, 1987.

[13] Am făcut totuşi o caracterizare a mentalului (*psyché*) Revoluției Franceze în „Man's Second Disobedience", în *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester and South Bend, IN, 1999.

cărui argumente complexe ar putea fi prezentate într-o formă simplificată după cum urmează[14].

Să ne închipuim o lume în care oamenii se află în starea lor naturală, fără legi sau norme sociale, fiecare descurcându-se cum poate în competiția pentru resurse vitale. Este tentant să vedem aici condiția libertății perfecte: nu există, în fond, constrângeri de natură socială, legi sau obiceiuri; iar ceea ce îşi doreşte individul reprezintă singura autoritate care îi dictează ce are de făcut. Starea naturală îi conține însă şi pe ceilalți, care sunt la fel de hotărâți să îşi urmeze dorințele şi să intre în competiție pentru resursele lumii. Existența celorlalți este principala constrângere asupra acțiunii mele, iar absența legilor nu mă eliberează în nici un chip de acea constrângere, ba dimpotrivă o aşază ferm în calea a tot ceea ce fac. În mod inevitabil, ceea ce îmi doresc eu în starea naturală este dorit şi de rivalii mei – căci dorințele noastre sunt determinate de natura umană pe care o împărtăşim. Eu voi fi în competiție cu un altul pentru lucrul pe care mi-l doresc, iar în condiții de penurie, când numai unul dintre noi îl poate avea, competiția va lua forma războiului. Va fi „o luptă pe viață şi pe moarte", după cum ar spune Hegel, pentru resursele de care avem amândoi nevoie.

O asemenea luptă se poate tranşa în două feluri: fie o parte o ucide pe cealaltă, fie una din părți cedează. În primul caz, situația inițială nu se schimbă. Învingătorul reuşeşte să obțină ceea ce îşi doreşte şi aşteaptă o nouă confruntare mortală pentru a-şi pune la încercare puterile. În cel de al doilea caz, însă, situația de bază se schimbă. Una din părți a arătat că preferă viața libertății şi că este dispusă să-şi supună voința în eventualitatea unui conflict.

---

[14] Mă refer la *Fenomenologia spiritului*, capitolul 4, partea I, şi mă bazez într-o anumită măsură pe Alexandre Kojève, R. Queneau (ed.), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947.

Cu alte cuvinte, ea adoptă o poziție subordonată și, implicit, îi acordă celeilalte părți statutul de stăpân. În loc să se sfârșească în moarte, conflictul dintre cele două tabere se transformă într-un alt fel de relație umană – cea de dominare. Există o rămășiță primitivă a acestei relații în fiecare dintre noi, ca o amprentă genetică a unei adaptări vechi și de mult depășite. O vedem la copii: ei țipă după ceea ce își doresc, intră în conflict cu cei care își doresc același lucru și își rezolvă conflictul, dacă adulții nu intervin, prin relații de putere, în care una din părți o intimidează pe cealaltă să cedeze.

Hegel descrie relația dintre stăpân și sclav drept o relație în care libertatea s-a pierdut – însă de ambele părți, pentru că nici una nu o are cu adevărat. „Libertatea" la care avem acces în starea naturală este o iluzie – o simplă lipsă a constrângerilor, fără siguranța și recunoașterea care înzestrează libertatea cu atributele ei specific umane. Este libertatea „eului" neîmblânzit, care poate să hoinărească după bunul plac, dar care nu știe de ce a fi aici este mai valoros decât a fi dincolo sau de ce a câștiga un lucru este mai valoros decât a câștiga un altul, întrucât nu are habar de acel „noi" care i-ar sprijini obiectivele. El, presupusul stăpân, este un sine fără cunoaștere de sine, un sine în „imediat", care dorește lucruri, dar nu are idee despre valoarea lor. Libertatea adevărată nu înseamnă doar să faci ceea ce îți dorești, ci și să apreciezi ceea ce dobândești. Înseamnă planificare, intenție, dar și deținerea unor temeiuri pentru acțiune și pentru îndeplinirea a ceea ce ți-ai propus. Ideea principală a lui Hegel este că toate aceste trăsături sunt în mod esențial trăsături *sociale* ale voinței: ele depind de relațiile umane în care sunt cuprinse acțiunile și emoțiile noastre și nu există în afara contextului creat de regulile și de obiceiurile unei comunități lingvistice, de

constrângerile reciproc recunoscute prin care oamenii nu doar că îşi urmează dorinţele, ci şi renunţă la ele.

Hegel ilustrează această idee cu o analiză critică a relaţiei stăpân–sclav. Să presupunem că una din părţi are controlul asupra celeilalte, astfel că nu este nevoită să-şi consume energia pentru satisfacerea propriilor dorinţe. Ce conştiinţă a valorii lucrurilor va avea o astfel de persoană? Faptul că îmi doresc ceva nu este o garanţie a valorii acelui lucru; pentru aceasta, mai trebuie să am un simţ al *propriei* mele valori, ca fiinţă al cărei drept la existenţă este recunoscut în mod corespunzător şi ale cărei dorinţe şi nevoi sunt considerate legitime. Stăpânul poate să ceară recunoaştere din partea sclavului său, însă poate să ştie dacă o primeşte? Să ceri recunoaştere şi respect este uşor atunci când ai ajuns într-o poziţie de dominare. Dar respectul impus nu este autentic: respectul implică o recunoaştere a dreptului cuiva la el numai în măsura în care este acordat în mod liber. Iar sclavul nu se află în situaţia în care să poată acorda în mod liber respectul pe care stăpânul său i-l cere.

În mod asemănător, nici sclavul nu se bucură de respect din partea stăpânului său, care are o atitudine pur instrumentală faţă de faptul că sclavul este sub jugul său. Sclavul are, însă, o altă cale spre dobândirea respectului, şi anume munca. El acţionează asupra lumii şi îşi impune voinţa asupra a ceea ce rezultă. Prin activitatea lui, el dobândeşte o conştiinţă a valorii muncii pe care o face. Vede rezultatul ei drept ceva *al său*. Transformă lumea după chipul său, chiar dacă nu şi pentru propriul folos. Conştiinţa sa de sine creşte şi, cu toate că stăpânul îl tratează ca pe un mijloc, el are un simţ tot mai acut al propriei valori ca scop în sine. Sclavia exterioară ascunde o libertate interioară ce creşte pe măsură ce îşi exersează capacităţile creative.

Ideea originală a lui Hegel a fost aceea că libertatea interioară a sclavului corespunde delăsării interioare a stăpânului şi că, la timpul cuvenit, tensiunea din relaţia lor îl va face pe sclav să îşi afirme capacităţile şi cunoaşterea de sine, pe care le-a dobândit prin muncă, reducându-l pe stăpânul ghiftuit la o stare de aservire şi inversând astfel statuturile – un proces dialectic ilustrat de Strindberg în *Domnişoara Iulia* şi de Robin Maugham în romanul *The Servant*, după care Harold Pinter şi Joseph Losey au făcut o ecranizare celebră. Această răsturnare a conflictului duce la perpetuarea lui. Relaţia stăpân–sclav aserveşte, prin urmare, ambele părţi interesului de sine, privându-le de adevărata libertate.

Adevărata libertate apare doar atunci când „eul" este depăşit, iar conflictul este rezolvat printr-o recunoaştere reciprocă. Fiecare parte se dezice de acea luptă pe viaţă şi pe moarte în care a fost prinsă până atunci şi ia în considerare realitatea voinţei celeilalte părţi. De aceea, beneficiile nu mai sunt poruncite, ci *cerute*, iar condiţia pentru a le primi este aceea de a fi la rândul tău dispus să oferi. În aceste circumstanţe noi, fiecare parte ia în considerare voinţa şi autonomia celeilalte părţi, dezicându-se de practicile coerciţiei şi recunoscând dreptul celuilalt la a fi respectat. Această condiţie este rezumată de Kant în teoria imperativului categoric. Este condiţia „respectului pentru persoane", în care oamenii se tratează unii pe alţii ca scopuri în sine şi niciodată doar ca mijloace. În această condiţie, oamenii sunt liberi în mod real întrucât ei primesc acea recunoaştere şi acel respect care le permit să înţeleagă valoarea lucrurilor la care aspiră; ei sunt în dialog cu alte fiinţe raţionale, iar prin acest dialog îşi construiesc o viziune despre temeiuri valide pentru acţiune, despre scopuri legitime şi despre realizări care merită să fie urmărite.

Prețul acestei libertăți este cel al reciprocității. Dacă este să am drepturi şi pretenții, atunci sunt obligat să recunosc drepturile şi pretențiile celorlalți. Ca ființă liberă, am de dat socoteală celorlalți şi mi se poate cere să îmi justific acțiunile. Responsabilitatea şi reciprocitatea stau la baza practicilor din societatea umană; ele sunt temelia pe care se construiesc pacea şi fericirea. Numai că, de îndată ce realizăm acest lucru, trebuie să realizăm şi că legile, obiceiurile, instituțiile şi constrângerile convenționale fac parte chiar din natura libertății. Ele sunt deopotrivă efectul colateral şi canalul prin care se manifestă reciprocitatea noastră. Mai mult decât atât, ele nu sunt arbitrare sau modificabile la infinit în lumina dorințelor noastre, ci au o logică şi o structură proprii. Într-o ordine socială fundamentată pe recunoaştere reciprocă, oamenii îşi păstrează propriile lor scopuri şi propriile lor sfere de acțiune. Relațiile dintre ei sunt guvernate de *constrângeri*, nu de scopuri comune sau de agende impuse. De aceea, rezultatele sunt imprevizibile. Ele se produc în mod neintenționat, prin acțiunea unei mâini invizibile. Aceasta este o situație foarte diferită de cea feudală, în care una dintre părți planifica, decidea şi comanda ce anume urma să se întâmple. Aşa cum voi argumenta în capitolul VI, este o eroare să credem că o societate guvernată de planuri şi comenzi prezice mai bine sau garantează în vreun fel atingerea rezultatelor dorite. Mai mult decât atât, numai o societate guvernată de „mâna invizibilă" poate ajunge la o egalitate reală: nu la o egalitate în bunuri, influență sau putere, ci la o egalitate în *recunoaştere*, în sensul în care fiecare individ este protejat de drepturile sale şi este suveran în sfera lui de acțiune.

Nu este locul aici să dezvolt toate ramificațiile filozofice ale acestui argument. Însă este important să reținem mesajul său principal. Viața este valoroasă pentru noi

pentru că *noi* suntem valoroşi. Valoarea noastră constă în libertatea noastră şi în tot ceea ce realizăm prin folosirea ei adecvată, în special în acea *ordo amoris*, ordine a iubirii, care există doar acolo unde oamenii se raportează unii la alții de pe poziții de responsabilitate. Libertatea este reală doar atunci când este îngrădită de legi şi de instituții care ne pun în situația de a răspunde unii față de ceilalți, obligându-ne să recunoaştem libertatea altora şi să îi tratăm cu respect. Aceste legi şi instituții au la temelia lor o moralitate universală – „legea naturală" a romanilor şi a lui Toma d'Aquino, „legea morală" a lui Kant, „regula de aur" a învățăturii creştine care ne spune să facem doar ceea ce am vrea să ni se facă nouă. Legile şi instituțiile au ca temei şi experiența istorică şi evoluează în timp ca răspuns la tensiunile şi conflictele din societățile umane. Pe scurt, libertatea este a indivizilor doar în virtutea apartenenței lor la „noi".

De aceea, nu ne naştem liberi: libertatea o dobândim. Şi o dobândim prin obedință. Numai copilul care a învățat să îi respecte pe ceilalți se poate respecta pe sine. Un astfel de copil a internalizat regulile, obiceiurile şi legile care îngrădesc lumea noastră publică. Copiii egoişti, care ignoră limitele, se manifestă în voie în spațiul public, însă nu au conştiința reală a spațiului public, ca loc pe care îl împart cu alții, ale căror respect şi afecțiune constituie răsplata pentru o purtare bună. Ei nu sunt liberi în această lume, ci sunt haotici, iar obstacolele pe care ceilalți le aşază în calea lor sunt pentru ei o sursă de mânie şi de alienare. Copiii bine-crescuți îşi însuşesc constrângerile care fac posibilă libertatea. Iar libertatea este inseparabilă de sentimentul că propriile scopuri şi proiecte sunt validate în mod public şi sunt demne de respect.

Toate aceste lucruri ar trebui să fie evidente. Însă mulți oameni par incapabili să le accepte. Poate că cea mai vie

ilustrare a acestui fapt este oferită de revoluția care a luat pe sus şcolile şi catedrele în anii ’50–’60 ai secolului trecut, spunându-ne, prin vocea autorității mai multor gânditori, de la Rousseau până la Dewey, că educația nu are legătură cu obedienţa şi cu studiul, ci cu exprimarea personalității şi cu joaca. S-a considerat că, dacă copiii sunt eliberați de constrângerile şcolare şi de curriculumul tradițional, ei îşi vor exprima capacitățile creative naturale, vor creşte liberi şi vor dobândi cunoaştere prin explorare şi descoperire, mai degrabă decât prin „învățare mecanică”[15].

O ilustrare utilă a acestui sofism găsim în raportul Comitetului Consultativ Central pentru Educație (*Central Advisory Council on Education*), condus de Lady Plowden. Raportul a fost întocmit în 1967, fiind autorizat de Ministerul Educației ca ghid pentru învățământul primar[16]. Dezvoltarea „educației” ca domeniu de studiu de sine stătător, precum şi legislația care i-a obligat pe noii profesori nespecialişti să parcurgă asemenea cursuri au produs un nou tip de „expert”, expertul al cărui ataşament față de teorii optimiste nu este în general moderat de vreo experiență la clasă şi nici incomodat de vreo rezervă a bunului-simț. Aceşti „pedagogi teoreticieni” au reprezentat cel mai puternic canal de influență al ideologiei potrivit căreia „ne naştem

---

[15] Mulți consideră că originea „educației progresiste” este la Rousseau, în *Émile*; cartea lui John Dewey *Education and Experience* a apărut în 1938 şi a dat naştere viziunii potrivit căreia educația este fie tradițională şi centrată pe profesor, fie „progresistă” şi „centrată pe copil”.

[16] „Copiii şi şcolile lor primare”, raport al Comitetului Consultativ Central pentru Educație, prezidat de Lady Plowden, Londra, 1967. Nu ar trebui să se creadă că educația progresistă a apărut ca mişcare doar în Anglia şi în America. Pentru experiența franceză, vezi Isabelle Stal şi Françoise Thom, *L’école des barbares*, Paris, 1985.

liberi". Nimic nu le-a folosit mai mult profesorilor, în noua lor condiție de îngrijitori ai copiilor națiunii, decât viziunea prezentată de raportul Plowden, cu concluzia sa „demonstrată" că educația este un proces de explorare liberă şi de autodezvoltare, în care profesorul joacă nu rolul expertului şi al exemplului de autoritate, ci pe cel al consilierului, al partenerului de joacă şi al prietenului. Tendința clară a raportului a fost să sugereze că metodele tradiționale – disciplina, studiul şi instrucția – nu au nici o valoare; că, în fond, predarea propriu-zisă nu face parte din treaba profesorului. Raportul ne avertizează că „un profesor care se bazează numai pe instrucție [...] îi va descuraja pe copii de la învățare". Datoria profesorului este să fie alături de copilul care îşi exprimă personalitatea, provocând, şi nu controlând, un răspuns care este oricum mai presus de judecată sau de dojană. Dacă ceva nu iese bine, atunci nu copilul este de vină – cu atât mai puțin trebuie el pedepsit. Nici profesorul nu este de vină din moment ce rolul său nu mai e acela de inițiator sau de ghid. Singurul lucru pe care se poate da vina este „societatea", cu ierarhiile ei şi „condițiile vitrege" la care şcoala trebuie să ofere un remediu. Atunci când asemenea abstracții sunt considerate responsabile pentru eşec, numai Statul poate să ofere soluții. Astfel, soluția adoptată imediat în lumina raportului Plowden a fost aceea încurajată, în sfera economică, de sofismul celui mai bun caz: subvenționarea eşecului şi transferul masiv de resurse de la cei care le folosesc bine către cei care nu o fac.

Pe scurt, sofismul că ne naştem liberi conduce printr-o serie de paşi naturali la cele mai importante două doctrine consfințite de raportul Plowden, devenite temelia politicilor educaționale din această țară de atunci încoace: doctrina că nici una dintre părțile implicate în procesul de educație (nici elevul, nici părinții şi nici profesorul) nu este de vină pentru

eşec; şi doctrina că Statul trebuie să investească mai degrabă în eşec decât în succes. Este clar că problemele educației nu se rezolvă cu o formulă – cu siguranță nu atunci când copiii sunt obligați prin lege să meargă la școală ori sunt asaltați la orice oră din zi de zgomotul televizorului, al internetului şi al telefoanelor mobile. Cu toate acestea, sofismul că ne naştem liberi are o caracteristică singulară: el trece cu vederea criticile care au dovedit, în ochii pesimiştilor moderați, că ideea că ne naştem liberi nu se susține. Chiar dacă ignorăm argumentele lui Aristotel cu privire la rolul imitației, al disciplinei şi al obişnuinței în formarea caracterului; chiar dacă îi nesocotim pe filozofii medievali (ale căror recomandări au constituit temelia indispensabilă a sistemului modern de educație); chiar dacă ignorăm tot ceea ce au spus Grotius, Calvin şi Kant despre relația internă dintre libertate şi lege; chiar dacă respingem, ca fiind desuetă, orice teorie care nu plasează ideea libertății în centrul ei – chiar dacă facem toate aceste lucruri, o doză de pesimism tot ne va convinge că libertatea, oricât ar fi de valoroasă în sine, nu este un dar al naturii, ci este rezultatul unui proces de educație, pentru care trebuie să muncim, dând dovadă de disciplină şi făcând sacrificii[17].

O întrebare care i-a frământat adesea pe contemplativi, precum Burke în *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, este de ce această mică doză de pesimism nu e niciodată prezentă în mintea celor care apără cauza „eliberării". Pe măsură ce instituțiile monarhiei franceze se prăbuşeau una câte una, iar în locul eliberării promise de Revoluție se instaura o teroare crescândă, singura soluție care le-a trecut prin minte iacobinilor a fost să taie şi mai multe capete. Orice dovadă că distrugerea ordinii era totodată şi o pierdere

[17] Că această lecție nu a fost învățată ne arată Chris Woodhead în *Class War: The State of British Education*, Londra, 2002.

a libertății a fost interpretată pe dos, ca o confirmare că lucrurile nu mergeau încă suficient de departe. Distrugerea s-a hrănit astfel cu distrugere până când lovitura de stat a lui Napoleon a pus capăt întregului proces impunând o nouă formă de ordine civică – una decisă de sus prin încorporarea generală a națiunii în armată.

Revoluția Franceză este un exemplu viu al modului în care sofismele optimismului se reînnoiesc mereu. Acest important moment, care ar fi trebuit să infirme o dată pentru totdeauna sofismul că ne naştem liberi, a fost reinterpretat de atunci încoace ca un simbol al eliberării omenirii de sub opresorii săi. Acelaşi sofism apare în apelurile la revoluție care au urmat, ale marxiştilor, ale lui Lenin şi Mao, ale lui Sartre şi Pol Pot, pentru care Revoluția Franceză nu a reprezentat decât un pas către țelul emancipării. Deşi Marx a fost urmaşul intelectual al lui Hegel, având acces la o filozofie care apăra instituțiile şi legile ca soluții mai degrabă decât ca motive ale conflictului uman, el nu a încetat să creadă într-o libertate originară, o libertate ce ar urma să fie recâştigată la sfârşitul istoriei, în acea stare de „comunism total" care ar urma să se instaureze în momentul în care instituțiile nu vor mai fi necesare, iar statul va dispărea treptat.

Revoluția Franceză nu este decât unul dintre numeroasele momente istorice care ne arată că, în măsura în care reuşesc să distrugă statul, mişcările de eliberare conduc în primă fază la anarhie, apoi la tiranie, iar în final la teroare totalitară. Însă optimiştii fără scrupule nu învață din lecțiile istoriei. Toate versiunile precedente ale proiectului lor ascund, în viziunea lor, câte o eroare fatală – o conspirație care a uzurpat şi a deturnat procesul eliberator. „Sofismul utopiei" şi „sofismul sumei nule", pe care le voi discuta în capitolele următoare, fac ca această cale de ieşire din problema infirmării să pară solidă şi clară.

Chiar dacă distrugerea şi pângărirea vieţii omeneşti apar ca rezultat natural şi inevitabil al filozofiei că ne naştem liberi, observatorul optimist le neagă – nu pentru că ele nu au fost observate încă, ci pentru că sunt *inobservabile*.

Am avut ocazia să văd acest lucru la Paris în 1968, când contemporanii mei ridicau baricade, devastau maşini şi magazine, asaltau forţele de poliţie şi se îmbrăcau în uniforma obligatorie *denim* a noii clase muncitoare în marş. Toţi participanţii la evenimentele de atunci pe care îi cunoşteam se defineau drept maoişti, purtau în buzunar câte o cărticică roşie plină de maxime inepte şi ridicau în slăvi Marea Revoluţie Culturală Proletară condusă de Mao. Se luptau cu statul „fascist" al lui de Gaulle şi cu instituţiile „burgheze" prin care acesta se menţinea în viaţă. Şi totuşi, de Gaulle era în fruntea unui partid care câştigase alegerile, instituţiile franceze fuseseră reformate şi cizelate în cele două sute de ani de istorie ce au urmat înfiinţării lor de către Napoleon, iar maoiştii înşişi se bucuraseră de o libertate, o educaţie şi o prosperitate inimaginabile în China lui Mao. Însă nici unul dintre aceste fapte nu avea vreo semnificaţie pentru şaişoptişti (*soixante-huitards*). Zecile de milioane de victime ale lui Mao Zedong şi suferinţele de nedescris pe care acesta le-a provocat ţărănimii, ale căror interese pretindea că le apără, erau inobservabile. O familiarizare superficială cu datele disponibile la momentul acela ar fi dezvăluit dimensiunile terorii pe care maoismul o declanşase în China, însă nu avea nici un rost să spun acest lucru. Documentele şi rapoartele erau făcătura „agenţilor de influenţă burghezi"; cele sustrase ilegal din China nu făceau decât să confirme afirmaţia lui Mao că „elemente reacţionare" conspirau împotriva Revoluţiei şi a Marelui Pas Înainte; iar media „burgheză" era pur şi simplu o parte a falsei conştiinţe a societăţii franceze, care îi împiedica pe oameni să înţeleagă amploarea propriei sclavii.

Era, aşadar, surprinzător că burghezia privea Revoluția Culturală cu panică, temându-se că aceasta se va răspândi în întreaga lume? Pe când protestam împotriva distrugerii la care contemporanii mei participau cu încântare, acesta a fost singurul răspuns argumentat pe care l-am primit vreodată. În capitolul următor, voi încerca să ofer o explicație parțială pentru el în termenii unei alte anomalii mentale profunde, pe care eu o numesc sofismul utopiei. Însă eşecul raționii din timpul evenimentelor din 1968, indiferent cum s-ar explica el, a fost evident pentru toți cei care au privit faptele de aproape şi au păstrat o doză suficientă de pesimism pentru a recunoaşte nebunia omenească.

La un anumit nivel, „revoluția" de la 1968 a fost un eşec. Nici unul dintre răzvrătiții, anarhiştii sau noii militanți de stânga nu a cucerit puterea, iar instituțiile democrațiilor occidentale au rămas mai mult sau mai puțin aceleaşi. La un alt nivel însă, revoluția a fost un triumf răsunător. Mulți dintre cei care au luat parte la ea fie au ajuns să ocupe înalte poziții politice – precum Oskar Fischer, Rudi Dutschke şi Peter Hain –, fie au avut un rol decisiv în revoluția culturală care a urmat şi care s-a înstăpânit în departamentele umaniste din universitățile din lumea occidentală. Această revoluție culturală a luat forme multiple, însă în oricare dintre ele – deconstructivistă, feministă, contraculturală sau postmodernistă – şi-a păstrat aceeaşi agendă-nucleu, adică „eliberarea" studenților din structurile opresive ale programei tradiționale şi din instituțiile sociale pe care aceasta le-a promovat pe ascuns[18]. În inima noului curriculum umanist găsim,

[18] Puteți găsi aceste fapte, rezumate cumva excesiv, în cartea lui Peter Collier şi David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts about the '60s*, New York, 1989.

aşadar, mereu tânăr şi mereu creativ, sofismul că ne naştem liberi, îndemnându-ne la distrugerea oricărei practici care consfinţeşte ierarhia, disciplina şi ordinea, promiţând încontinuu „sinelui adevărat" din noi „eliberarea".

Acest sofism nu se limitează însă la cercurile academice. Dimpotrivă, cea mai mare influenţă a lui în timpurile moderne este prezentă în unele versiuni noi şi optimiste de psihoterapie – versiuni care se debarasează complet de reflecţiile sumbre despre vinovăţie şi conflict din opera lui Freud şi a urmaşilor lui direcţi, punând în schimb accentul pe rolul instituţiilor în oprimarea şi îngrădirea sinelui[19]. În anii '60, a apărut o psihoterapie a eliberării, a cărei temă principală a fost libertatea naturală şi autenticitatea sinelui, precum şi rolul instituţiilor în eradicarea libertăţii şi în tipologizarea protestelor ca „boli mintale". Sursa ei de inspiraţie a fost cartea lui Michel Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique*[20] (1961), care susţine că, în epoca pe care Foucault o numeşte „clasică", nebunul este acel „altul", pentru că el arată către limitele eticii dominante şi se alienează de cerinţele acesteia. Există un dispreţ virtuos în refuzul lui de a îmbrăţişa convenţiile şi, de aceea, trebuie adus în rând cu ceilalţi. Prin îngrădire, nebunia este supusă domniei raţiunii, ea însăşi înţeleasă ca un instrument de dominare a clasei burgheze aflate în ascensiune. Nebunul este definit drept nebun de cei pe care îi ameninţă. El

---

[19] Nu că s-ar cuveni să-l exonerăm complet pe Freud. Teoriile lui despre sexualitatea infantilă şi despre „reprimare" au fost esenţiale în fundamentarea doctrinei psihoterapiei eliberaţioniste. V. Paul Vitz, *Psychology and Religion: the Cult of Self-Worship*, New York, 1977, ed. a II-a, 1994.

[20] Vezi trad. rom.: *Istoria nebuniei în epoca clasică,* Humanitas, Bucureşti, 2005 (n. tr.).

trăieşte sub jurisdicţia lor şi este îngrădit de legile lor. Implicaţia este că nebunia constituie o categorie inventată, iar scopul ei nu e să-l ajute pe nebun, ci să-l îngrădească, pentru a impune din nou ordinea morală pe care el o contestă. Se spune apoi, desigur, că nebunul este îndreptăţit să conteste ordinea, că nebunia lui este impusă de ceilalţi şi că adevărata vindecare constă în a fi eliberat din constrângerile lor, în aşa fel încât să se poată bucura de libertatea primară, a cărei chemare o aude.

Cel mai important exponent al terapiei eliberaţioniste a fost R.D. Laing, care a preluat de la revoluţia culturală franceză asaltul masiv asupra instituţiilor „burgheze", în numele libertăţii pe care acestea se presupune că ar nega-o. El a argumentat că boala mintală nu există; există doar dispoziţia unor oameni de a-i descrie pe alţii ca fiind afectaţi de ea[21]. Etichete precum „schizofrenia" sunt de fapt arme într-un război de oprimare, al cărui scop este să apere instituţii defuncte precum familia de presiunea libertăţii pe care acestea nu o pot tolera. „Familiile, şcolile, bisericile sunt abatoarele copiilor noştri", scria el. „Colegiile şi alte locuri asemănătoare sunt bucătăriile. În căsnicie sau afaceri, ca adulţi, consumăm produsul"[22]. Laing şi colegul său Aaron Esterson au preluat viziunea lui Foucault că familia burgheză creează nebunia ca mijloc de distrugere a libertăţii originare, care o ameninţă. „Schizofrenicul" este cel care încearcă să se agaţe de autenticitatea lui, de autonomia sinelui lui, şi se împotriveşte „cămăşii de forţă" impuse de familie şi de cerinţele ei autoritare.

---

[21] R.D. Laing, *The Divided Self*, Harmondsworth, 1960; R.D. Laing şi Aaron Esterson, *Sanity, Madness and the Family*, Harmondsworth, 1964.

[22] *The Politics of the Family and Other Essays*, Londra, 1971, p. 39.

Consecințele acestei aplicări particulare a sofismului că ne naştem liberi se manifestă printre noi deja de patruzeci de ani. O doză de pesimism ne-ar fi scutit de suferința îndelungată ce a urmat „revoluției" laingiene – suferința pacienților, a familiilor acestora, a comunităților în ansamblul lor, nevoite să facă față unor politici care, în unele țări (în SUA mai ales), au obligat spitalele să îşi externeze pacienții în stradă. O consecință semnificativă – analizată şi deplânsă de Frederick Crews – este inventarea „sindromului memoriei false" şi a procesului ipotetic prin care „victimele" îşi readuc în sfera memoriei traume reprimate din copilărie, din care nu şi-au revenit niciodată[23]. În acest fel, mulți tineri resentimentari şi-au târât părinții în tribunale pentru episoade complet fictive de molestare sexuală, pe unii trimițându-i chiar în închisoare. Această nebunie izvorăşte tot din sofismul că ne naştem liberi, care presupune că psihicul tulburat este aşa din cauza celorlalți, iar orice copil, lăsat în voia lui, îşi va exprima libertatea în feluri sănătoase şi creative. Supoziția aici este că facultățile copiilor sunt formate deja de la vârsta cea mai fragedă şi le permit acestora să îşi amintească episoade ce survin în primele săptămâni de viață – o supoziție împărtăşită de Freud în teoria sa a experienței infantile, dar pe care descoperirile recente din neuroştiințe au dovedit-o nefondată.

Sindromul memoriei false este, totodată, dovada clară a resentimentului care se naşte atunci când optimismul fără scrupule se răzvrăteşte împotriva faptelor. Întrucât *trebuie* să fie adevărat că toți copiii se nasc liberi, orice semn că libertatea şi autonomia lipsesc indică vina celorlalți – mai ales a celor care sunt cel mai aproape de copil şi au avut

---

[23] Frederick Crews, *Follies of the Wise: Dissenting Essays*, New York, 2006.

prilejul să-i sugrume dezvoltarea. Astfel, sofismul că ne naştem liberi hrăneşte un alt sofism, central pentru optimism – sofismul de a privi relațiile umane drept jocuri cu sumă nulă, pe care îl voi discuta în capitolul V.

IV
SOFISMUL UTOPIEI

Cele două sofisme pe care le-am discutat sunt atât de evidente şi atât de uşor de evitat încât, la prima vedere, este uimitor că cineva le-ar comite. Şi totuşi, ele stau la temelia mişcărilor sociale şi politice care au creat lumea în care trăim, iar cel de-al doilea dintre ele – sofismul că ne naştem liberi – a dominat viziunea educațională a secolului XX. Cum se explică asta?

Cred că la întrebare se poate răspunde doar dacă avansăm puțin cu discutarea armelor şi scuturilor care îi apără pe optimiştii fără scrupule în războiul lor cu realitatea. În acest punct, merită să considerăm o anumită sugestie care clarifică un fapt important, şi anume că nu avem de-a face doar cu nişte erori izolate de logică, ci cu o *structură mentală* care, în mod misterios, este indiferentă la adevăr. Sugestia este că, atât sofismul celui mai bun caz, cât şi sofismul că ne naştem liberi țin de ceea ce filozoful maghiar Aurel Kolnai numea mintea utopică – o minte

formată de o anumită nevoie metafizică şi morală de a accepta absurdităţile nu *în ciuda* caracterului lor absurd, ci tocmai *datorită* lui. Potrivit lui Kolnai, mintea utopică reprezintă misterul fundamental al vremurilor noastre. Ea stă la temelia politicilor de masă ale nazismului şi comunismului, a infectat studiul culturii şi al societăţii, iar visurile ei sunt reciclate continuu drept „soluţii" la probleme pe care chiar aceste visuri le creează[24]. Descrierea pe care Kolnai o face minţii utopice este apropiată de cea pe care Eric Voegelin o face „gnosticismului" – termen prin care Voegelin înţelegea tendinţa de a importa transcendentalul direct în real şi de a cere ca „sfârşitul" lumii să se întâmple aici şi acum[25]. Voegelin a văzut în această tendinţă erezia religioasă supremă împotriva căreia creştinismul s-a luptat încă de la naşterea sa pe cruce. Este neîndoios că în fiecare religie există o tendinţă de a îmbrăţişa absurdul, ca pe un fel de-a anula această lume cu imperfecţiunile ei. De aceea, una dintre explicaţiile utopismului este că el reprezintă un reziduu al ereziei într-o lume fără religie. Însă această explicaţie este, în cel mai bun caz, parţială, pentru că lămureşte un gen de adeziune la absurd prin altă formă a absurdului.

Deşi nu tot ce spune Kolnai în analiza sa provocatoare este convingător, el are dreptate în privinţa unui lucru, şi anume că utopiştii nu se deosebesc doar prin câteva credinţe pe care ceilalţi nu pot să le împărtăşească. Utopiştii

---

[24] Aurel Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers*, Francis Dunlop (ed.), Londra, 1995.

[25] Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1987. Modul straniu al lui Voegelin de a exprima această teză a dat naştere strigătului popular: „Nu imanentizaţi eschatonul" – cu alte cuvinte, nu încercaţi să aduceţi raiul pe pământ.

văd lumea altfel. Ei sunt capabili să ignore sau să disprețuiască dovezile experienței şi ale bunului-simț punând în centrul oricărei deliberări un proiect a cărui absurditate nu este, din punctul lor de vedere, un defect, ci o mustrare adresată celor care o pun în evidență. Această mentalitate a jucat un rol central în politica europeană din ultimele două secole, însă nici unul dintre dezastrele ce au urmat nu a cântărit în descurajarea noilor recruți. Milioanele de morți sau de prizonieri nu infirmă utopia, ci sunt dovada că maşinații malefice au stat în calea ei. Această „imunitate la infirmare" este ceea ce am în vedere prin sofismul utopiei. El merită analizat pentru că este o bizară arteră a optimismului, care ne deschide calea spre a înțelege *în profunzime* de ce, în spiritul uman, iraționalitatea este inepuizabilă.

Karl Popper a evidențiat faptul că ocolirea infirmării este emblema pseudoştiinței şi a argumentat că infirmarea este coloana vertebrală a metodei ştiințifice şi maniera prin care, ca ființe raționale, negociem viața lăsând „ipotezele să moară în locul nostru", după cum ne spune el într-un citat celebru[26]. Însă imunitatea utopică la infirmare este, după părerea mea, o imunitate mai profundă decât cea pe care a desluşit-o Popper în pseudoştiințele din vremea lui. Căci ea coexistă cu cunoaşterea faptului că utopia este imposibilă. Imposibilitatea şi caracterul neinfirmabil stau nestingherite alături.

Sofismul celui mai bun caz apare atunci când, dată fiind o alegere importantă, speranța se impune în fața rațiunii. Acest sofism nu este ca atare unul utopic. Utopiile sunt viziuni ale viitorului în care oamenii trăiesc laolaltă în unitate şi armonie, în care totul este ordonat în acord cu o

---

[26] Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Londra, 1972, p. 248.

voință unică sau cu voința societății ca întreg – „voința generală" a lui Rousseau, care ar putea fi descrisă, folosind limbajul din capitolul I, şi drept „eu colectiv". Utopiile spun povestea căderii omului, însă pe dos: inocența şi unitatea de dinaintea căderii se găsesc la *sfârşitul* lucrurilor şi nu neapărat la începutul lor – deşi există şi tendința de a descrie sfârşitul ca pe o recuperare a inocenței originare.

Kolnai caracterizează tendința utopică drept „dorul după o uniune calmă a valorii şi ființării"[27]. Ceea ce se doreşte este o „soluție finală", dar nu la o problemă anume, ci la *probleme în general*, astfel încât ceea ce există să devină compatibil cu ceea ce vrea fiecare. Sursele de tensiune şi conflict sunt eliminate. Utopiile diferă între ele în privința explicațiilor pe care le dau conflictului. Pentru unele, sursa conflictului este puterea, iar utopia este starea în care nimeni nu are putere asupra nimănui; pentru altele, conflictul provine din inegalitate, iar utopia este o stare de egalitate totală; pentru altele, sursa conflictului este proprietatea privată, iar conflictul este depăşit doar într-o lume în care proprietatea este comună. Există şi utopii rasiale, precum „Reichul de o mie de ani" al naziştilor, care ar fi o stare de puritate rasială din care toate elementele străine sunt eliminate. Pentru utopiştii Revoluției Franceze, utopia ar fi o condiție a „libertății, egalității şi fraternității" – un slogan ce ilustrează sofismul agregării, pe care îl voi discuta în capitolul VIII. Însă, indiferent de variantă, utopia este concepută drept o unitate a ființei, în care conflictele nu mai există pentru că nu mai există nici condițiile care favorizează apariția lor. Şi, invariabil, aceste condiții care înlesnesc conflictul sunt descrise în termeni care autorizează violența – violența necesară pentru a confisca

[27] Aurel Kolnai, *op. cit.*, p. 70.

proprietatea, pentru a impune egalitatea, pentru a elimina puterea, pentru a distruge cabalele, conspirațiile şi rasele străine care împiedică realizarea utopiei.

Însă ceea ce e important cu privire la utopie este că ea *nu se poate* realiza. Acea condiție la care ea face aluzie nu există, iar cunoaşterea profundă, chiar dacă subliminală, a acestui fapt îi împiedică pe utopişti să încerce o descriere critică completă a stării de lucruri pe care o au în vedere. Pretenția lui Karl Marx de a fi prezentat un socialism „ştiințific", opus celui „utopic", este un exemplu în acest sens. „Ştiința" este dată de „legile mişcării istoriei" expuse în *Capitalul* şi în alte părți, iar ele spun că dezvoltarea economică produce schimbări succesive în infrastructura economică a societății şi că se poate prezice că într-o bună zi proprietatea privată va dispărea. După o perioadă de tutelă socialistă – o „dictatură a proletariatului" –, statul „va dispărea", aşa că nu va mai fi nici lege, nici nevoia pentru ea, iar totul va fi deținut la comun. Nu va mai exista diviziunea muncii şi fiecare persoană va trăi în complet acord cu nevoile şi dorințele sale, „vânând dimineața, pescuind după-amiaza, îngrijind vitele seara şi discutând critică literară după cină", după cum ni se spune în *Ideologia germană*. A spune că acest lucru este „ştiințific", şi nu utopic, este, în retrospectivă, nici mai mult nici mai puțin decât o glumă. Remarca lui Marx despre vânătoare, pescuit, creşterea animalelor şi critică literară este singura lui încercare de a descrie cum va fi viața fără proprietate privată – iar dacă vă întrebați cine vă va da o armă sau o undiță, cine va organiza haita de câini, cine va îngriji adăposturile şi canalele de apă şi cine va publica critica literară, asemenea întrebări vor fi ignorate pe temeiul că sunt „irelevante", căci toate lucrurile vor fi puse la locul lor într-un un viitor care nu vă priveşte. Dacă uriaşa organizare pe care o presupun aceste activități recreative ale

universalei clase superioare este posibilă într-o lume în care nu există nici lege, nici proprietate şi, deci, nici un fel de ierarhie decizională, întrebarea este prea banală pentru a fi observată. Sau de fapt, întrebările acestea sunt mult prea serioase pentru a fi luate în considerare şi de aceea trec neobservate. Căci nu este nevoie decât de o minimă ţinută critică pentru a recunoaşte că „comunismul total" al lui Marx întrupează o contradicţie: este o stare în care toate beneficiile ordinii legii sunt încă prezente cu toate că nu există nici o lege; o stare în care toate produsele cooperării sociale încă există deşi nimeni nu are drept de proprietate, iar proprietatea a reprezentat singurul motiv pentru a le produce.

Aceasta este o ilustrare simplă a caracterului contradictoriu al utopiilor din vremurile noastre. Cei care le apără foarte rar le descriu; le surprind esenţa doar în trecere, atunci când denunţă realităţile care le împiedică realizarea. Un exemplu semnificativ este Sartre, care, în scrierile sale târzii, s-a îndreptat tot mai mult în direcţia utopismului revoluţionar, contrastând „serialitatea (rea) a Franţei burgheze" cu „totalizarea (bună) a viitorului revoluţionar"[28]. Pentru Sartre, utopia este o mult aşteptată „unire a intelectualilor cu clasa muncitoare", căreia nu reuşeşte să îi dea o descriere mai precisă decât aceasta: „o totalizare concretă continuu de-totalizată, contradictorie şi problematică, niciodată închisă în ea însăşi, niciodată completă, şi totuşi, o singură experienţă"[29]. De dragul

[28] Vezi Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 1, Paris, 1960. Este semnificativ faptul că volumul al doilea al acestei lucrări nu a mai apărut.

[29] *Idem*, *Between Existentialism and Marxism,* tr. J. Matthews, Londra, 1974, p. 109.

utopiei astfel descrise – *explicit* contradictorie, un talmeş-balmeş evaziv şi înnebunitor –, Sartre justifică întreaga violență a revoluției şi acceptă, cu o remarcabilă nonşalanță, necesitatea revoluționară a statutului totalitar.

Sartre este un caz elocvent pentru mulțimea de utopişti care au dominat viața intelectuală a Europei în secolul XX. La fel ca Marx, el a negat că ar fi un utopist şi, la fel ca Marx, a aruncat doar o privire superficială şi contradictorie către viitor, față de care şi-a asumat însă un angajament absolut. A sărit în apărarea mişcărilor revoluționare şi a scuzat violența şi înrobirea ce le-au urmat, în termenii bine cunoscuți ai iacobinilor. Într-o antologie publicată la scurt timp după moartea lui Sartre, Michel-Antoine Burnier a adunat numeroasele momente ale nebuniei revoluționare a lui Sartre[30]. Sprijinul lui pentru regimurile exterminatorii, care reunesc intelectualii şi proletariatul doar în locuri de „reeducare", în care aceştia îşi consumă ultimele ore mizerabile, nu poate fi privit decât cu o circumspecție sumbră. „Prin intermediul unor documente incontestabile, am aflat de existența unor tabere de concentrare în Uniunea Sovietică" – aşa scria Sartre la douăzeci de ani, după ce adevărul devenise deja cunoaştere comună pentru cei cărora le păsa. Şi totuşi, el încă ne îndemna să „judecăm comunismul nu după acțiunile, ci după intențiile lui" – ca şi cum acțiunile şi intențiile ar fi fost la fel de bine disociate în regimurile tiranice precum sunt în mintea intelectualului de cafenea. Fără să se uite la costurile în vieți omeneşti şi în fericire, Sartre a luat partea sovieticilor în toate campaniile reale pe care Uniunea Sovietică le-a purtat împotriva Occidentului sau a criticat Uniunea Sovietică doar în acel limbaj care îi reitera minciunile.

---

[30] *Le testament de Sartre*, Michel-Antoine Burnier (ed.), Paris, 1984.

Aşa cum am mai spus, o parte din farmecul utopiei este că ea nu se realizează niciodată. Cei care o demască sunt conştienți că nu există soluții finale, că conflictul şi competiția sunt trăsături esențiale ale societăților umane şi că toate încercările de a înfăptui o unitate permanentă a scopurilor sau o egalitate absolută a condițiilor sociale sunt incompatibile cu libertățile necesare pentru conviețuirea paşnică între străini. De aceea, utopiştii trăiesc într-o continuă stare de pregătire, luptând împotriva duşmanilor utopiei cu conştiința clară că lupta lor nu se va sfârşi niciodată. Cu alte cuvinte, utopia există ca un mare semn al negației, *un gran rifiuto*, care prefixează ceea ce este actual, care comandă şi autorizează orice formă de violență împotriva sa[31]. De aici şi sofismul utopiei, care ne spune că idealul este imun la infirmare. Nu trebuie să întoarcem spatele țelurilor noastre utopice, pentru că utopia nu se realizează niciodată şi, ca atare, nici nu poate fi infirmată. Ea serveşte, în schimb, ca o condamnare abstractă a tot ceea ce ne înconjoară şi îi dă dreptul celui care crede în ea să preia integral controlul.

Mulți dintre cei a căror gândire este dirijată de sofismul celui mai bun caz sunt pragmatişti care nu caută reforma totală a societății umane, ci doar o îmbunătățire a locului pe care-l ocupă în ea. Sofismul că ne naştem liberi, pe de altă parte, conduce în mod natural în direcția utopiei, întrucât el formulează o teză radicală despre condiția umană şi foloseşte această teză pentru a destabiliza formele şi

---

[31] „*Vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto*" – *Infernul*, cântul 3. Nu ştim la cine se referea Dante – poate la Pilat din Pont. Însă acuzația de laşitate este relevantă. [„Şi-aici pe mulți îi cunoscui şi iată / privind văzut-am bine... umbra cui fugi, de laş, de marea slujbă dată" – Dante, *Divina Comedie*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 81 – n. tr.]

convenţiile care guvernează modul de viaţă curent. Prin identificarea esenţei condiţiei umane cu libertatea, iar pe cea a libertăţii cu beatitudinea stării de dinaintea căderii, sofismul că ne naştem liberi îi împinge pe oameni să distrugă „structurile" care stau în calea redobândirii acelei inocenţe. El trădează, aşadar, aceeaşi tendinţă totalitară pe care o găsim în doctrinele egalitare ale marxiştilor.

De asemenea, el conduce în mod natural la sofismul utopiei. Idealul este contradictoriu şi, prin urmare, de neatins. Tocmai din acest motiv nici nu poate fi infirmat vreodată! Nici o situaţie existentă nu va reprezenta vreodată o îndeplinire a acelei libertăţi primare mult râvnite; aşa că nimeni nu se va afla vreodată în situaţia de a spune că am atins-o sau că i-am descoperit defectele fatale. Idealul rămâne pentru totdeauna la orizontul experienţei noastre, neprihănit şi neîncercat, aruncându-şi judecata peste ceea ce este real, precum un soare la care nu te poţi uita, dar care întinde o umbră peste tot ceea ce luminează.

Principala critică pe care o putem aduce acestui mod de gândire nu este, după părerea mea, că este contradictoriu, cu toate că aşa e, ci că, prin căutarea unei singure şi complete soluţii la conflictul uman, care să elimine problema o dată pentru totdeauna, el distruge instituţiile care ne permit să ne rezolvăm conflictele pe rând. Mă voi întoarce la această idee în capitolul VI. Ea merită însă amintită acum pentru că este una dintre ideile invocate de Burke în marele său atac la adresa utopismului revoluţionarilor francezi, fiind evidenţiată apoi şi de Chateaubriand şi de Tocqueville în maniera lor mai sobră[32].

---

[32] Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, 1790 [trad. rom.: *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, Nemira, Bucureşti, 2000 – n. tr.]; François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1833, cartea a V-a [trad. rom.: *Memorii de dincolo de mormânt*, Albatros, Cluj-Napoca,

Soluția la conflictele umane este descoperită pentru fiecare caz în parte şi se traduce apoi în precedente, obiceiuri şi legi. Soluția nu există ca un plan, ca o schemă sau ca o utopie. Ea este rezultatul rezidual a nenumărate înțelegeri şi negocieri, conservate în obiceiuri şi în lege. Soluțiile sunt rareori prefigurate în avans; ele se acumulează treptat prin dialog şi negociere. Sunt un zăcământ creat de „noi", care se dezvoltă prin normele reciprocității. Utopia urmăreşte să distrugă acest zăcământ aflat în obiceiuri şi instituții.

Aşa se cuvine să înțelegem evenimentele din 1968 – evenimente care au schimbat în mod ireversibil peisajul politic şi cultural din Europa şi din America şi au dat naştere unei forme de nihilism instituționalizat. Activiştii din 1968 nu urmăreau să facă lumea mai bună. Utopia lor era construită în întregime prin negație, iar acesta este – după mine – caracteristica utopiei în toate formele sale. Idealul este construit cu scopul de a distruge realul. Iar „eliberarea" din structuri cerută în acel an era la fel de contradictorie precum „totalitatea concretă continuu detotalizată" a lui Sartre. Sloganul *il est interdit d'interdire* o rezumă – o interzicere silită de a interzice, a cărei finalitate nu poate fi definită vreodată.

Îi face aceasta pesimişti pe *şaişoptişti*? Cu siguranță că nu. După părerea mea, şaişoptiştii s-au numărat printre cei mai lipsiți de scrupule optimişti – erau lipsiți de scrupule în atacul lor la adresa „structurilor" şi erau optimişti în convingerea că, făcând acest lucru, promovează binele lor şi pe al celorlalți. Ca şi în cazul altor optimişti, nu se putea discuta rațional cu ei. Nu se putea spune nimic care să-i

---

2002 – n. tr.]; Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, 1856 [trad. rom.: *Vechiul regim şi Revoluția*, Nemira, Bucureşti, 2000 – n. tr.].

confrunte cu infirmarea idealului lor, căci idealul lor era pus dincolo de orice infirmare de chiar imposibilitatea lui.

Pe scurt, ţelurile de neatins alese pentru puritatea lor abstractă, în care diferenţele se reconciliază, conflictele sunt depăşite, iar omenirea este adusă laolaltă într-o unitate metafizică, nu pot fi puse niciodată la îndoială pentru că este în natura lor să nu poată fi niciodată testate. Toate crimele comise până la împlinirea acestor ţeluri sunt abateri, pervertiri sau trădări, lucruri pe care idealul ar fi trebuit să le prevină. În mod straniu, aşadar, utopia este confirmată de dezastrul pe care îl produce – crima şi distrugerea nu ar putea fi justificate decât ca etape în drumul spre un bine incontestabil. Rezultă de aici că idealul este la fel de pur pe cât se pretinde a fi. Cât despre cei care cred că el poate fi infirmat de fapte, este evident că aceştia sunt ghidaţi de o „falsă conştiinţă", de incapacitatea de a vedea lumea în lumina transfiguratoare pe care o aruncă asupra ei soarele utopic. Termenul „falsă conştiinţă" provine de la Marx şi Engels, însă este elocvent şi pentru gândirea revoluţionarilor francezi, care au văzut în opoziţia faţă de stratagemele lor semnul că criticul este duşmanul poporului, precum şi pentru respingerea oricărei critici de către *şaişoptişti* drept ideologie „burgheză". Falsa conştiinţă face parte din ceea ce Foucault numea cunoaşterea (*episteme*) clasei conducătoare[33].

Însă sofismul utopiei ne mai arată ceva important despre optimismul în formele lui extreme şi intolerante. Pentru cel care îşi pune toată credinţa în puterea soluţiei finale de a rezolva toate problemele, realitatea este fără speranţă şi fără

[33] Michel Foucault, *Le mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966 [trad. rom.: *Cuvintele şi lucrurile: O arheologie a ştiinţelor umane*, tr. Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Univers, Bucureşti, 1996 – n. tr.].

soluției. Ea trebuie reclădită de la zero, iar pentru aceasta este nevoie de noi forme de guvernământ şi de noi forme de putere. În spatele utopiei se ridică, aşadar, un scop cu totul diferit: dorința răzbunării pe realitate.

Dacă utopiştii ajung la putere, instabilitatea scopului lor, care rămâne mereu intangibil, le cere să găsească câte o cabală sau conspirație care împiedică realizarea lui în lumea reală. Aceasta este, după părerea mea, trăsătura cea mai notabilă a statelor totalitare: nevoia constantă şi implacabilă de a identifica o clasă-victimă, clasa care stă în calea utopiei şi împiedică realizarea ei. Veți vedea că în orice experiment totalitar prima acțiune a puterii centralizate este să identifice anumite grupuri ce trebuie pedepsite. Iacobinii au luat la țintă aristocrația, iar apoi s-au orientat către omniprezenții *emigrés*, a căror existență invizibilă a reprezentat justificarea pentru cele mai arbitrare crime şi exterminări. Naziştii i-au vizat pe evrei, pe motivul succesului lor material şi datorită uşurinței cu care puteau fi caricaturizați drept „altfel". Comuniştii ruşi au început cu burghezia, însă au avut norocul să aibă la îndemână şi o altă clasă de victime: chiaburii, o clasă creată de stat, care deci putea fi distrusă de stat. Pe vremea proceselor publice de la Moscova se inventau în fiecare săptămână grupuri noi care serveau drept victime sacrificiale pentru sofismul utopiei. Una dintre funcțiile ideologiei utopice este să producă o poveste elaborată despre grupul-țintă, sugerând că este mai puțin uman, prosper în mod nejustificat şi demn prin natura sa de pedeapsă. Aşa cum voi arăta în capitolul următor, stratagemele optimistului fără scrupule se transformă cu repeziciune în răzbunare la adresa celor care li se opun. Iar cea mai vizibilă amprentă a opoziției este capacitatea de a-ți fixa privirea asupra realității şi, în final, de a prospera.

De aceea ideologiile totalitare împart oamenii, în mod invariabil, în grupuri inocente şi grupuri vinovate. În spatele retoricii febrile a Manifestului Comunist, în spatele pseudoştiinţei care stă la baza teoriei valorii-muncă (*the labor theory of value*) şi în spatele analizei de clasă a istoriei omenirii stă o singură sursă, de natură emoţională – resentimentul faţă de cei care se simt confortabil în lumea obişnuită a compromisului omenesc, în lumea lui „noi", care stă în calea „eului" transcendental al revoluţiei. Pentru a-i distruge pe aceşti oameni este necesară instituirea unui nucleu militarizat al statului – sub forma unui partid, a unui comitet sau chiar a unei armate care nu se mai oboseşte să îşi ascundă interesul militar. Acest nucleu va deţine puterea absolută şi va acţiona în afara legii. Legea însăşi va fi înlocuită cu o versiune Potemkin şi va fi invocată ori de câte ori va fi necesar să li reamintească oamenilor de scopul suprem care le ordonează existenţa. Legea Potemkin nu va fi timidă şi retrasă, cum este legea în ţările civilizate, unde există tocmai pentru a reduce la minimum propria ei invocare. Ea va fi o caracteristică proeminentă şi omniprezentă a societăţii, continuu invocată şi etalată pentru a impregna toate acţiunile partidului conducător cu un aer incontestabil de legitimitate. „Avangarda revoluţionară" va fi mai prolifică în forme legale şi ştampile oficiale decât regimurile pe care le înlocuieşte, iar milioanele de oameni trimişi la moarte vor primi un document impecabil în care se va menţiona că sfârşitul lor a fost decis în mod drept, printr-un decret oficial. În acest fel, noua ordine va fi deopotrivă complet nelegiuită şi perfect acoperită de lege[34].

---

[34] Whittaker Chambers (*Witness*, New York, 1952) a făcut aceeaşi observaţie cu privire la organizaţiile comuniste din America şi din alte părţi, aflate sub ordinele Uniunii Sovietice. Orice crimă putea fi

Ofensiva începe cu determinarea grupului, a clasei sau a rasei culpabile. Este ales un grup marcat de succesul său anterior, căruia îi vor fi răpite roadele. Acestea fie vor fi distruse, fie vor fi împărțite între învingători. Membrii grupului vor fi umiliți şi vor fi reduşi la un gen de condiție animală cu scopul de se a dovedi amploarea fostei lor îngâmfări. Gulagul şi lagărele de concentrare decurg, aşadar, în chip natural din confiscarea puterii. Lagărele îi transformă pe deținuți în gunoi uman, arătându-le astfel că sunt nedemni de privilegiile de care se bucurau înainte. Impulsul utopic nu se mulțumeşte cu faptul că victimele sunt văduvite de bunurile lor lumeşti, ci vrea să le văduvească de umanitatea lor, pentru a arăta că nu au meritat să dețină nici măcar o mică parte din resursele pământului şi că moartea lor nu este cu nimic mai regretabilă decât moartea unui parazit. Exemplară în acest sens a fost umilirea Mariei Antoaneta, regina Franței, care a fost acuzată de toate crimele posibile, inclusiv de incest, pentru a fi înfățişată ca nefăcând parte din categoria oamenilor normali[35]. Această umilire a victimelor este şi o dovadă a virtuții transcendentale a speranțelor pe care ele le împiedică să se îndeplinească. Într-un anumit sens, care are de-a face mai mult cu gândirea religioasă decât cu cea politică, victima sacrificială purifică imaginea utopiei; iar această purificare trebuie primenită la nesfârşit[36].

îngăduită, însă bucata de hârtie şi ştampila de cauciuc erau nelipsite, căci între permisiune şi ordin nu era în fond nici o diferență.

[35] Vezi relatarea tragică a nimicirii reginei în Antonia Fraser, *Marie Antoinette*, Londra, 2001.

[36] Aspectul religios al acesteia a fost evidențiat de René Girard, în *La violence et le sacré,* Paris, 1972 [trad. rom.: *Violența şi sacrul*, tr. Mona Antohi, Nemira, Bucureşti, 1995 – n. tr.], şi în *Le bouc émissaire*, Paris,

Negarea dreptului la replică este unul dintre semnele distinctive ale sofismului utopiei. Aceia care împiedică venirea împărăției de o mie de ani își poartă vina pe chip; însăși existența lor este cauza pentru care utopia întârzie. Iar utopiștii cred acest lucru, cu toate că ei știu în sufletul lor că utopiile sunt prin natura lor „întârziate". Distanța de la acuzație la vină nu mai există. De aici și importanța crimelor noi, adesea inventate, care denumesc mai mult o condiție existențială decât o fărădelege anume. „Ești evreu/ burghez/ chiabur." „Da, recunosc acest lucru". „Care e scuza ta atunci?"

Însă cei care își fundamentează domnia pe utopie nu își vor găsi niciodată liniștea în lumea pe care o creează. Vor fi asemenea puritanilor în definiția lui H.L. Mencken, adică vor trăi cu „teama neliniștitoare că cineva, undeva ar putea fi fericit". Vor suspecta că utopia a fost deja infirmată. Că unii oameni trăiesc după vechiul mod de viață, exprimându-și energiile, bucurându-se de succese și înfăptuind pacea și fericirea cu care ar fi trebuit să se desfete doar în acel viitor ireal, în care conflictele nu mai există, iar omenirea este una. Partidul conducător va scruta neobosit buruienile hărniciei omenești, primele lăstare fragede ale proprietății, încercările timide ale oamenilor de a se dezvolta în micile lor „plutoane". Partidul nu va fi niciodată convins că imigranții, evreii, burghezia, chiaburii sau alții au fost îngenunchiați definitiv. Va fi bântuit de gândul că, pentru fiecare ins omorât, un altul va veni să îi ia locul. Va fi obligat să confişte nu doar economia liberă, ci și cluburile, societățile, școlile și bisericile, care erau înainte uneltele naturale ale

---

1980 [trad. rom.: *Țapul ispășitor*, tr. Theodor Rogin, Nemira, București, 2000 – n. tr.]. Ideile lui Girard sunt relevante în cazul Mariei Antoaneta. Mă voi întoarce la ele în capitolul X, unde, sper eu, semnificația lor va deveni clară.

reproducerii sociale. Pe scurt, utopia, odată ajunsă la putere, se va îndrepta singură către statul totalitar.

Sigur că utopiştii iniţiali vor muri, cei mai mulţi dintre ei prinşi în maşinăria pe care au construit-o pentru a-i distruge pe alţii. Unul sau doi vor deceda, poate, din cauze naturale, cu toate că o lecţie plăcută a istoriei recente este descoperirea că aceştia sunt foarte puţini la număr. Într-un final, maşinăria va funcţiona pe pilot automat cu software-ul osificat în hardware. Acesta este stadiul final al totalitarismului – un stadiu la care iacobinii sau naziştii nu au ajuns, însă comuniştii din zilele noastre da. În această stare, pe care Václav Havel s-a aventurat să o numească „posttotalitară", maşinăria se conduce singură, fiind alimentată de propria distilare impersonală a ideii originare. Cum spunea Havel, oamenii învaţă să „trăiască în minciună" şi îşi văd de trădările lor zilnice cu conştiinţa rutinei, plătindu-şi datoria faţă de maşinărie şi sperând că cineva, undeva, va şti cum să o oprească[37].

Extrema totalitară nu este nici singura şi nici cea mai naturală consecinţă a sofismului celui mai bun caz sau a sofismului că ne naştem liberi. Însă prezenţa ei subliminală stă la baza unui alt sofism asupra căruia mă voi opri acum, care ilustrează cât de subţire este linia ce desparte speranţa fără scrupule de dorinţa resentimentară de a distruge „duşmanii" speranţei.

V
SOFISMUL SUMEI NULE

[37] Václav Havel, „The Power of the Powerless", 1978, disponibil în mai multe colecţii ale eseurilor lui Havel.

În încercarea de a evita dezamăgirea, nu doar utopiştii caută „inamicul din interior”. Şi optimiştii dedicaţi, odată ajunşi în faţa eşecului – fie că este vorba de un eşec personal sau de eşecul planurilor lor pentru îmbunătăţirea condiţiei umane –, trec printr-un proces de compensare, menit să le salveze planul prin găsirea acelei persoane, clase sau clici care l-a dejucat. Iar această persoană, clasă sau clică este aleasă pentru a fi condamnată pe baza semnelor succesului său. Dacă eu nu am reuşit este din cauză că altul a avut succes – acesta este raţionamentul strategic pe care eu îmi pot construi salvarea propriilor speranţe. Acest gând îşi are echivalentul său printre utopişti, care ştiu că speranţele lor sunt imposibile, dar le nutresc tocmai din acest motiv. Şi utopiştii simt nevoia să pedepsească o lume care a înflorit fără ajutorul lor şi a cărei reuşită este, astfel, o mustrare la adresa incapacităţii lor de a o distruge.

Ideea poate fi exprimată şi în alt mod: fiecare pierdere a mea este câştigul altuia. Toate câştigurile sunt plătite de cei care pierd. Societatea este, aşadar, un joc cu sumă nulă în care costurile echilibrează beneficiile, iar câştigurile învingătorilor „determină pierderile păgubaşilor”.

Sofismul sumei nule a stat la baza gândirii socialiste încă de la scrierile lui Saint-Simon. Însă formula clasică şi-a găsit-o în teoria plusvalorii a lui Marx. Această teorie arată că profitul capitalistului este un bun confiscat de la forţa de muncă care lucrează pentru el. Cum toate câştigurile provin din muncă, o parte din valoarea pe care o produce muncitorul este reţinută de capitalist sub formă de profit („valoarea surplusului”). Muncitorul este recompensat cu un salariu suficient doar pentru a-şi „reproduce puterea de

muncă". Însă „valoarea surplusului" este reținută de capitalist. Pe scurt, profitul din mâinile capitalistului reprezintă pierderi ale muncitorului – o confiscare a „orelor de muncă neplătite".

Această teorie nu mai are mulți adepți astăzi. Orice am crede despre economia de piață, suntem cu toții convinşi de faptul că nu toate tranzacțiile sunt jocuri cu sumă nulă. Contractele consensuale aduc beneficii ambelor părți: altfel, ce motiv ar avea contractanții să le accepte? Acest lucru este valabil pentru salarii, aşa cum este valabil pentru orice alt contract de vânzare. Pe de altă parte, ideea sumei nule rămâne o componentă puternică a gândirii socialiste, un adăpost încercat şi solid în fața provocărilor realității. Pentru un anumit gen de temperament, înfrângerea nu este niciodată acceptată ca atare, ci este înfrângere în fața altora care, adesea, acționează împreună ca membri ai unei clase, ai unui trib, ai unei conspirații sau ai unui clan. De unde şi plângerile fără răspuns ale socialiştilor, care nu ar admite niciodată că cei săraci se bucură totuşi de averea celor bogați. În ochii socialistului, nedreptatea este dovedită în mod concludent de inegalitate, aşa că simpla existență a claselor bogate justifică planurile de redistribuire a averilor acesteia către „perdanți" – o schemă care exemplifică un alt sofism despre care voi vorbi într-un capitol viitor.

Nu toți optimiştii sunt socialişti. Atunci când planurile oricui sunt dejucate, consolarea poate fi găsită în sofismul sumei nule; acesta ne spune că, dacă există o pierdere, cineva are de câştigat de pe urma ei. Poate că cel mai important domeniu în care s-a exprimat acest sofism în ultimii ani este cel al relațiilor internaționale, în special al relațiilor dintre statele dezvoltate şi cele în curs de dezvoltare; acest exemplu merită să fie reliefat pentru că ilustrează foarte clar modul şi circumstanțele tipice în care funcționează sofismul sumei nule.

Totul a început ca o consecință imediată a celui de-al Doilea Război Mondial. Atunci, marile puteri occidentale fie şi-au pierdut coloniile, fie erau pe cale să renunțe la ele. Demograful şi economistul Alfred Sauvy a introdus, în 1952, termenul „lumea a treia" sau *Tiers Monde*, care a fost politizat ulterior de Nehru pentru a revendica o identitate internațională comună tuturor statelor postcoloniale care nu făceau parte din nici unul dintre blocurile antagonice de putere[38]. Începând de atunci, lumea a treia a fost tratată ca o entitate unică, iar problemele ei sociale şi economice au fost puse pe seama succesului şi liniştii relative de care se bucurau statele vestice. „Tiermondismul" a apărut ca o filozofie sistematică al cărei rol era să justifice acțiunile criminale ale regimurilor postcoloniale. Potrivit susținătorilor acestui fenomen, fostele colonii ale puterilor europene trebuiau eliberate din relațiile de dependență postcoloniale şi, drept compensație pentru suferința pricinuită de stăpânirea colonială, se cuvenea să li se facă o injecție de capital, urmând ca apoi „să se descurce" singure. Unele au reuşit acest lucru – în special India, Malaysia şi „Tigrii Asiatici"[39]. Dar multe altele au eşuat, în ciuda investițiilor imense făcute în baza politicilor optimiste; iar funcția tiermondismului a fost să se asigure că puterile occidentale sunt învinuite pentru asta.

---

[38] Sauvy a comparat în mod deliberat lumea a treia cu „Starea a Treia" (*Third Estate*) din pragul Revoluției Franceze: „*Car enfin ce Tiers Monde, ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers État, veut, lui aussi, être quelque chose.*" [„Pentru că în sfârşit această lume a treia, ignorată, exploatată, disprețuită precum Starea a Treia, vrea şi ea să fie ceva." – n. tr.] *L'Observateur*, 14 august 1952 (parafrazându-l pe abatele Sieyès).

[39] Coreea de Sud, Taiwan, Singapore şi Hong Kong (n. tr.).

Raportul Brandt din 1980 a identificat problema în termenii bine cunoscuți ai teoriei sumei nule[40]. „Sudul" (după cum erau numiți perdanții) rămăsese în urmă pentru că ducea lipsă de resurse şi nu putea ține pasul cu puterea de cumpărare a Nordului. Soluția a fost una keynesiană, de „transfer de resurse de la nord la sud". Raportul susținea că acest transfer ar stimula dezvoltarea națiunilor pauperizate, întreținându-le puterea de cumpărare şi asigurând, astfel, supraviețuirea sistemului internațional care depindea, în fond, de capacitatea şi de voința lor de a face comerț. Radicalii au respins Raportul Brandt, în care au văzut o dovadă a naturii cinice a capitalismului internațional, care propune să se reformeze doar cu scopul de a se salva pe sine, doar prin metode care garantează persistența inegalităților pe care se bazează[41]. Optimiştii de rând l-au acceptat drept soluția la o problemă la care nu exista o altă rezolvare paşnică.

Cu toate acestea, din 1971, a început să se facă simțită o notă de pesimism rezervat. P.T. Bauer şi Basil Yamey au arătat că un transfer de resurse către lumea a treia este nociv pentru ambele părți; el ar servi doar perpetuării tiraniei locale şi distrugerii stimulentelor locale de creştere economică[42]. După cum au arătat ei, „să îi sprijini pe conducători bazându-te pe sărăcia supuşilor lor înseamnă să răsplăteşti, de fapt, politicile care produc sărăcire". Marele pesimist irakian Elie Kedourie a mers şi mai departe

---

[40] Raportul Comisiei Independente pentru Dezvoltare Internațională, condusă de Willy Brandt, publicat la New York în 1980.

[41] Vezi, de pildă, Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, vol. 1, Londra şi New York, 1974.

[42] P.T. Bauer, *Dissent on Development*, Cambridge, MA, 1972.

susținând că, în măsura în care triumfă, „lupta de eliberare națională” marchează nu începutul, ci sfârşitul creşterii economice, precum şi dispariția binefacerilor administrației coloniale[43]. Poate că argumentele acestor gânditori nu sunt corecte – cu toate că istoria a dus la o largă acceptare lor, iar pledoaria curajoasă a Dambisei Moyo a făcut ca oamenii să le aprobe mai uşor[44]. Însă important este faptul că ele conțin o respingere a sofismului „sumei nule” şi o acceptare a faptului că profitul unui agent nu rezultă în mod necesar din pierderile altuia.

Pe de altă parte, „experții” în dezvoltare economică de la sfârşitul mileniului al doilea s-au arătat tot mai cuceriți de tiermondism. Viziunea lor era că statele în curs de dezvoltare fie aveau creştere economică şi cereau doar ajutor sub formă de „venituri de amorsare” din partea statelor bogate; fie, dacă nu aveau creştere economică, cauza era moştenirea colonialismului care nu permisese formarea unei industrii şi a unei piețe indigene. În mod câtuşi de puțin surprinzător, ambele poziții au fost adoptate cu entuziasm de lideri africani precum Robert Mugabe, care şi-au întins nerăbdători mâinile după subvenții, dar au continuat să învinuiască puterile coloniale pentru sărăcirea cetățenilor lor. Experților nu li s-a părut important faptul că aceste subvenții intrau în conturile băncilor elvețiene, la care doar liderii africani aveau acces. Ceea ce îi interesa pe ei era să găsească o explicație pentru eşecul acestor state.

Sofismul sumei nule a reprezentat salvarea nu numai pentru Mugabe şi pentru cei asemenea lui, ci şi pentru entuziaştii care i-au sprijinit. Eşecul din Africa era

---

[43] Elie Kedourie, *The Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion*, Londra, 1984.

[44] Dambisa Moyo, *Dead Aid*, Londra, 2009.

consecința succesului din altă parte. Sărăcia Africii postcoloniale era rezultatul direct al bogăției acumulate de puterile europene prin coloniile lor. Aşa s-a perpetuat doctrina conform căreia popoarele africane nu au nevoie de legi, de instituții sau de educație – de care avuseseră parte în timpul regimurilor coloniale (chiar dacă într-o formă brutală şi sumară) –, ci doar de bani, iar banii ar fi o justă compensație pentru bunurile confiscate de colonialişti. O perspectivă total întoarsă pe dos a devenit astfel normă. Puterile occidentale urmau să înceteze să mai ofere singurul lucru care a adus un beneficiu Africii – guvernarea – şi să asigure, în schimb, singurul lucru care îi garanta ruina – banii. Prin natura situației, aceşti bani puteau fi cheltuiți doar în Occident, ei recompensau elitele corupte şi distrugeau stimulentele pentru producția autohtonă.

Tiermondismul este doar un exemplu între multe altele al felului în care sofismul sumei nule este folosit pentru a pune sărăcia pe seama avuției, reuşind în acelaşi timp să apere iluziile politice şi să le găsească câte un „duşman” util. Într-adevăr, poate că unul dintre cele mai interesante aspecte ale sofismului sumei nule este că permite apariția resentimentelor transferabile. Dacă tu mă răneşti, îmi dai un motiv de nemulțumire: eu vreau dreptate, răzbunare sau cel puțin să îți ceri iertare şi să încerci să repari greşeala comisă față de mine. Această situație neplăcută ne priveşte doar pe noi doi şi ar putea deveni un prilej de apropiere dacă am face paşii corespunzători. Logica sumei nule nu este aşa. Aici nemulțumirile nu apar dintr-o ofensă, ci din dezamăgire. Această logică ne împinge să căutăm un succes contrastant asupra căruia să ne transferăm resentimentul. Şi, abia atunci când îl găsim, ne putem demonstra nouă înşine că succesul celuilalt este cauza eşecului nostru. Cei care îşi pun speranțele într-un viitor binecuvântat vor sfârşi adesea prin a acumula resentimente transferabile, pe care le

vor purta cu ei, pregătiți să le pună pe seama oricărei stări de mulțumire observate, şi vor susține că eşecul lor este rezultatul succesului celorlalți, pentru că, altfel, ar fi ceva de neînțeles.

Resentimentele transferabile sunt normale în rândul adolescenților care, în efortul lor de a se elibera de familie, biserică şi şcoală, vor antipatiza nediscriminatoriu pe oricine şi orice le impune ascultare. În lumea politicii internaționale, însă, descoperim că resentimentele transferabile tind să aibă o țintă comună – Statele Unite ale Americii –, ale cărei reuşite în atât de multe domenii atrag ostilitate din partea celor care eşuează în domeniile lor. După părerea mea, aceasta este una dintre cauzele (deşi nu singura, după cum voi arăta mai târziu) antiamericanismului zilelor noastre. America se evidențiază ca o țintă şi „şi-o cere" în mod manifest, pentru că este cea mai mare economie a lumii, cea mai mare putere militară, cea mai bogată sursă de credință, speranță şi caritate – cu alte cuvinte, este cea mai bună în orice privință. Resentimente care cresc în locuri îndepărtate, printre oameni care nu au avut nici un contact cu America, se vor îndrepta foarte repede către această țintă, prea mare şi prea evidentă pentru a putea fi ratată. Iar sofismul sumei nule întregeşte raționamentul.

Grecii credeau că omul atrage mânia divină dacă păşeşte prea hotărât peste pragul mediocrității îngăduite de zeii invidioşi – iar aceasta era vina mândriei (*hybris*). Datorită credinței lor, grecii îşi puteau trăi resentimentele fără să se simtă vinovați. Îşi puteau trimite elitele în exil sau le puteau condamna la moarte crezând că astfel nu fac decât să ducă la îndeplinire voința zeilor. Marele general Aristide, căruia i se datorează în bună măsură victoria în fața persanilor de la Maraton şi Salamina, poreclit „cel Drept" datorită devotamentului şi a conduitei sale exemplare, a fost

ostracizat şi exilat de către cetăţenii Atenei. Se povesteşte că un votant analfabet care nu îl cunoştea pe Aristide s-a dus la el şi, dându-i ostraconul pe care urma să voteze, l-a rugat să scrie numele „Aristide”. Acesta l-a întrebat dacă Aristide îi făcuse vreun rău. „Nu, a răspuns el, nici măcar nu îl cunosc, dar m-am săturat să aud pretutindeni cum i se spune cel Drept”. Iar Aristide, fiind drept, şi-a scris numele pe ostracon.

Antiamericanismul nu are aceeaşi scuză religioasă care înlesnea resentimentele atenianului de rând; dar nici nu are nevoie de ea. Mulţumită libertăţii din America, orice infracţiune poate fi descoperită cu uşurinţă şi făcută publică. Orice crimă care serveşte cauza antiamericană poate fi descoperită rapid şi adăugată la rechizitoriu. Presupunând că ocoleşti orice judecată comparativă, nici nu îţi vei da seama că resentimentele tale nu incriminează America, ci propria-ţi persoană.

Oriunde înfloreşte antiamericanismul, vei găsi şi un resentiment transferabil, care ocoleşte cunoaşterea de sine pe această cale sigură. Antiamericanismul eurocraţilor este legat de neputinţa Uniunii Europene de a inspira acea loialitate care îi uneşte pe americani şi nu are mai deloc de-a face cu prezenţa Americii în lume. Antiamericanismul socialiştilor nu are ca sursă relele capitalismului american, ci faptul că exemplul american le respinge filozofia. În acest sens, puţine exemple din literatura marxistă sunt mai comice decât scrierile din exil ale şcolii de la Frankfurt – în special cele ale lui Adorno şi Horkheimer, care, ajunşi în California, s-au lovit de imaginea scandaloasă a unei clase muncitoare nealienate. Adorno a hotărât să risipească iluzia producând o mulţime de nonsensuri bombastice, menite să arate că americanii sunt pe atât de alienaţi pe cât le cere marxismul să fie, iar refrenul lor vioi şi plin de viaţă este un produs „fetişizat” care exprimă adâncimea subjugării lor

spirituale față de maşinăria capitalistă[45]. Adorno a salvat în acest fel o generație întreagă de marxişti, arătându-le cum să dea vina pe America pentru că este o lume mai bună decât îngăduie filozofia lor.

Antiamericanismul îşi găseşte mereu noi adepți, iar resentimentele care îl animă sunt mereu altele. Antiamericanismul islamiştilor se leagă de stabilitatea pe care o au americanii, care a dispărut din lumea musulmană, şi nu are prea mult de-a face cu imoralitatea pe care o presupune *jāhiliyyah*[46] americană. Într-adevăr, majoritatea musulmanilor din America duc o viață liniştită, egală cu cea a oamenilor care nu le împărtăşesc credința, şi sunt bucuroşi să se numească americani. Această situație este la fel de scandaloasă pentru un islamist precum ideea de clasă muncitoare nealienată pentru Adorno. De aceea, islamiştii îşi exprimă resentimentele față de Marele Satan cu un antagonism neostoit, mai puternic chiar decât cel al lui Adorno. Însă antagonismul lor nu ar trebui să ne facă orbi la faptul că resentimentele islamiştilor, ca mai toate resentimentele îndreptate împotriva Americii, sunt transferate asupra ei din cauze care nu au sau au prea puțin legătură cu America. În cei câțiva ani de când s-au extins peste tot în lume, resentimentele islamiste au fost îndreptate către hinduşi şi evrei, eretici şi apostați, către guvernele democratice, comunitățile paşnice, către pasageri din trenuri şi autobuze, către săteni care îşi trăiau viața după legea *shari'ah ori către* călugării care aveau grijă de ei

---

[45] Vezi Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, J.M. Bernstein (ed.), Londra, 1991.

[46] Cuvântul islamic ce se referă la starea de ignoranță spirituală pe care Profetul a fost trimis să o înlăture.

(povestea mănăstirii Tibhirine în Algeria)[47]. Resentimentele i-au vizat atât pe criticii islamului (Theo Van Gogh, Ayaan Hirsi Ali), cât şi pe simpatizanţii săi (Naghib Mahfuz); au strigat sus şi tare că islamul este religia păcii (Tariq Ramadan), provocând în acelaşi timp pe oricine să îndrăznească să susţină opusul[48]. Islamul i-a ameninţat cu damnarea pe necredincioşi, însă tocmai el s-a scindat atunci când sunniţii şi şiiţii şi-au disputat dreptul la o succesiune ce nu avea nici un sens în lumea în care trăim astăzi. Islamismul ilustrează perfect modul în care, prin transferarea resentimentului, poţi evita costul înţelegerii lui, plătind însă preţul înfiorător al necunoaşterii de sine.

Asta nu înseamnă că islamiştii radicali nu au niciodată dreptate în acuzaţiile lor. Ei au dreptate cam la fel de des ca şi Chomsky şi cu un efect asemănător. În astfel de momente este greu să nu fii de acord cu ei. Câţi dintre noi sunt perfect mulţumiţi cu lumea pe care America a creat-o? Câţi dintre noi nu îşi doresc ca imoralitatea maşinăriei culturale americane să fie cumva oprită? Dar nu aceasta e problema. O doză de pesimism judicios ne va aduce aminte că între libertate şi abuzul de libertate există o legătură organică şi că imoralitatea este preţul pe care îl plătim pentru libertatea politică. Musulmanii îşi doresc această libertate în aceeaşi măsură în care ne-o dorim şi noi: ca să o obţină, ei emigrează cu milioanele din ţările în care islamul este suveran către alte ţări – America fiind refugiul ultim. Iar aceasta este sursa resentimentului. Islamul radical este izolat de lumea modernă: revelaţia şi legea sunt interpretate

---

[47] Vezi John W. Kiser, *The Monks of Tibhirine: Faith, Love and Terror in Algeria, New York, 2002.*

[48] Vezi Caroline Fourest, *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*, Londra, 2008.

ca eterne şi neadaptabile, iar imaginea oamenilor care prosperă trăind după alte coduri de conduită şi nutrind alte aspiraţii reprezintă atât o ofensă, cât şi o tentaţie irezistibilă pentru el. De aceea islamiştii au pretenţii radicale, imposibil de îndeplinit, care există doar pentru a le afirma identitatea în loc să invite la dialog. Iar aceasta, cred eu, este natura antiamericanismului în forma sa curentă: o antipatie existenţială, care nu poate fi rezolvată prin vreo reformă pentru că nu reprezintă un răspuns raţional la problemă. Este inversul recunoaşterii eşecului.

Resentimentele transferabile care au vizat America se adună acum laolaltă în alianţe disonante care, dacă nu ar fi atât de distructive, ar fi chiar comice. Ken Livingstone, fostul primar radical al Londrei, a cărui viziune despre lume este o „colecţie curcubeu" de resentimente, i-a primit cu braţele deschise pe Hugo Chavez, preşedintele Venezuelei, şi pe şeicul Yusuf al-Qaradawi, clericul egiptean radical care a promis distrugerea Israelului; Livingstone i-a primit cu braţele deschise pe activiştii pentru libertatea persoanelor gay, dar şi pe învăţătorii musulmani care doreau executarea acestora – toate în baza ideii că aceeaşi antipatie faţă de valorile tradiţionale ale societăţilor occidentale este suficientă pentru a defini o cauză comună. Poziţia europenilor de stânga este într-adevăr marcată de paradox, căci ei se aliază împotriva „maladiei americane" cu oameni care, în orice moment, i-ar putea viza şi pe ei. După cum ştim din experienţa nazistă şi din cea sovietică, resentimentele transferabile îşi pot schimba ţinta în orice moment, şi cel mai bun lucru în privinţa lor este că se pot întoarce cu uşurinţă unele împotriva altora.

Persoanele prudente se vor întreba cum se poate trăi cel mai bine într-o lume a resentimentelor transferabile. S-ar putea ca aceste persoane să nu fie de acord cu Nietzsche că *resentimentul* este baza emoţiilor sociale. Însă îi vor

recunoaşte ubicuitatea, precum şi tendinţa de a-şi aţâţa speranţele şi împroşca veninul aplicând în folosul propriu sofismul sumei nule. După părerea mea, pesimismul judicios nu este nicăieri mai necesar decât în lupta cu acest sofism, pentru a-l împiedica să se aşeze în locuri în care ar putea da emoţiilor noastre celor mai josnice o falsă spoială de credibilitate. Iar această nevoie este cu atât mai urgentă cu cât gândirea caracteristică sumei nule pare să apară în mod spontan în comunităţile moderne, pretutindeni unde se resimt efectele competiţiei şi ale cooperării.

Sofismul sumei nule a fost la fel de important ca şi sofismul că ne naştem liberi în justificarea politicilor revoluţionare. Revoluţia din Octombrie din Rusia nu a avut ca ţintă doar guvernul Kerenski. Ea a ţintit *persoanele de succes,* care au încercat şi au reuşit să iasă în evidenţă printre contemporanii lor. Indiferent de domeniu sau de instituţie, cei din vârf au fost identificaţi, apoi expropriaţi, ucişi sau trimiţi în exil, în timp ce Lenin însuşi supraveghea înlăturarea celor pe care îi considera cei mai buni[49]. Potrivit sofismului sumei nule, acesta era modul prin care viaţa celorlalţi putea fi îmbunătăţită. Acelaşi mod de gândire este exemplificat şi de luarea în vizor de către Stalin a chiaburilor sau de persecutarea de către Hitler a evreilor, ale căror privilegii şi proprietăţi erau, în mintea lui, dobândite cu preţul păgubirii clasei muncitoare germane. În Franţa postbelică, explozia de sentimente antiburgheze care a condus la scrieri precum *Saint Genet* a lui Sartre sau *Al doilea sex* a lui Simone de Beauvoir a urmat aceeaşi logică şi a fost încorporată în filozofia *şaişoptiştilor* (*soixante-huitards*).

---

[49] Pentru o relatare a unui episod extraordinar, vezi Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londra, 2006.

Însă, şi dincolo de contextul revoluției, logica sumei nule are un rol important în protejarea falselor speranțe. Un exemplu pregnant este credința răspândită că egalitatea şi dreptatea sunt unul şi acelaşi lucru. Sunt puțini cei care cred că, dacă Jack are mai mulți bani decât Jill, acesta este un caz de nedreptate. Însă, dacă Jack face parte dintr-o *clasă* bogată, iar Jill dintr-una săracă, atunci sofismul sumei nule intervine imediat pentru a-i convinge pe oameni că membrii clasei din care face parte Jack s-au îmbogățit pe seama clasei lui Jill. Aceasta este motivația din spatele teoriei plusvalorii a lui Marx. Este însă şi unul dintre motivele dominante ale reformei sociale din zilele noastre, unul care compromite adevăratele revendicări în numele dreptății şi le înlocuieşte cu un substitut contrafăcut. Nu contează că Jack a muncit pentru averea sa, în timp ce Jill s-a complăcut în trândăvie; nu contează că Jack are talent şi energie, în timp ce Jill nu posedă nici una dintre aceste calități; nu contează că Jack merită ceea ce are, în timp ce Jill nu merită nimic: pentru egalitarieni, singura întrebare importantă se referă la apartenența la o anumită clasă şi la inegalitățile „sociale" ce izvorăsc de aici. „Dreptul" sau „meritul" sunt noțiuni care nu încap în acest tablou; egalitatea singură defineşte scopul. Aşa a apărut o idee complet nouă de dreptate în politica modernă – o dreptate care are prea puțin de-a face cu ceea ce este just, cu meritul, cu răsplata sau pedeapsa şi este complet separată de acțiunea şi de responsabilitățile indivizilor. Acest concept nou al dreptății (despre care aş putea spune că nu este deloc un concept al dreptății) a guvernat reforma educațională în societățile occidentale, mai ales în Anglia, unde vechile resentimente de clasă şi-au făcut auzită vocea în Parlament şi şi-au găsit o țintă clară în şcoli. Merită să ne gândim la acest exemplu pentru că el ilustrează cât de imposibilă este evadarea din logica sumei nule atunci când

falsele speranțe şi resentimentele transferabile se alimentează unele pe altele.

Eu provin dintr-o familie săracă, iar părinții mei nu au avut nici posibilitatea şi nici dorința de a investi bani în educația mea. Însă am avut norocul să fiu admis la o şcoală locală cu profil de limbi clasice, iar de acolo mi-am putut croi, prin muncă, drumul până la Universitatea Cambridge şi apoi către o carieră academică. Şcoala mea, ca multe altele, era gândită după modelul şcolilor publice, cu acelaşi curriculum, acelaşi stil şi cam aceleaşi obiceiuri. Scopul ei era să le ofere elevilor aceleaşi oportunități pe care le-ar fi avut dacă părinții lor ar fi fost bogați. Iar în această privință a fost o şcoală de succes. Cei care au fost îndeajuns de norocoşi încât să fie admişi la şcoala regală High Wycombe au avut parte de cea mai bună educație existentă la vremea aceea, iar dovada în acest sens este că doar Eton avea mai mulți absolvenți admişi la colegiile din Cambridge decât High Wycombe.

Nu dreptatea este cea care le-a oferit tinerilor din medii defavorizate această oportunitate, nici nu ar fi fost o nedreptate dacă ei nu ar fi avut parte de ea. Aceste şcoli sunt rezultatul unei îndelungate tradiții a instituțiilor caritabile (şcoala noastră a fost fondată în 1542), iar ele au fost, în cele din urmă, integrate în sistemul educațional. Însă, în mod clar, o procedură care îi ajută pe unii să reuşească le provoacă altora eşecul: deci sofismul sumei nule se menține. Această procedură generează, aşadar, un sistem educațional cu „două straturi”, în care învingătorii se bucură de toate oportunitățile, iar perdanții sunt lăsați pe marginea drumului, „nenorociți pe viață”. Cu alte cuvinte, succesul unor persoane este plătit cu eşecul altora. Dreptatea presupune ca oportunitățile să se egalizeze. Aşa apar mişcarea pentru învățământul universal, ostilitatea față de specializarea pe filiale şi reducerea importanței

examinărilor, cu scopul de a preveni apariția sau reproducerea „inegalităților” în sistemul educațional de stat.

E simplu să asiguri condiții egale în educație: este suficient să înlături toate oportunitățile pentru a răzbi şi astfel nici un copil nu va mai reuşi să învețe nimic. Pentru observatorul cinic, acest lucru s-a întâmplat deja. Scopul meu nu este să îmbrățişez cinismul, cu toate că el a fost exprimat în repetate rânduri de-a lungul anilor, după ce Anthony Crosland şi Shirley Williams, miniştri ai educației în guvernele laburiste, au pornit să distrugă şcolile de limbi clasice[50]. Vreau doar să ilustrez, printr-un exemplu uluitor, sofismul sumei nule în acțiune. Un sistem care le oferea copiilor din medii defavorizate o oportunitate să răzbească doar prin talent şi hărnicie a fost distrus pe simplul motiv că a creat o falie între succes şi eşec. Este în mod evident o tautologie că testele diferențiază succesul de eşec şi este neverosimil că dreptatea ar cere eliminarea acestor diferențe. Însă noul concept al dreptății „sociale” a venit în ajutorul egalitarienilor, permițându-le acestora să-şi prezinte răutatea față de persoanele de succes ca pe o încercare de a obține dreptatea în numele celorlalți.

O doză de realism le-ar fi reamintit tuturor că ființele umane sunt diferite, iar un copil care nu e bun la ceva poate fi foarte bun la altceva. Doar un sistem educațional divers, cu examinări bine construite şi riguroase, i-ar putea ajuta pe copii să îşi descopere talentul, priceperea sau vocația corespunzătoare abilităților lor. Logica sumei nule, care vede în succesul educațional al unui copil eşecul altuia, obligă educația să se desfăşoare după un tipar nepotrivit. Copilul care eşuează la latină s-ar putea descurca la muzică sau la

---

[50] De exemplu, Kingsley Amis şi alții au exprimat acest punct de vedere în „Articolele negre” din educație, între care primul a fost *Fight for Education*, editat de C.B. Cox şi A.E. Dyson, Londra, 1969.

metalurgie; copilul care nu reuşeşte să intre la o universitate ar putea fi un bun ofiţer în armată. Cu toţii ştim acest lucru, care este la fel de adevărat dacă ne referim la educaţie sau la pieţe – nici una, nici celelalte nu sunt jocuri cu sumă nulă. Totuşi aşa pare atunci când oamenii investesc false speranţe în ideea utopică a unei „educaţii pentru egalitate". Rutina politicienilor şi a experţilor în educaţie este să vâneze locurile de elită – Oxbridge-ul, şcolile publice, şcolile de limbi clasice, şcolile confesionale –, să le penalizeze sau să le închidă. În felul acesta, ne arată sofismul, ceilalţi vor avea de câştigat, iar noi vom avea în sfârşit un sistem educaţional care se va conforma cerinţelor „dreptăţii sociale".

În penultimul capitol voi aborda întrebarea mai profundă despre cum ar putea o persoană precaută să trăiască în lumea actuală – în care resentimentele ne lovesc din toate părţile, iar succesele şi libertăţile de care ne bucurăm în Occident au devenit ţinta unei noi dezamăgiri radicale. Însă, înainte de a mă întoarce la această temă, trebuie să mai cercetez câteva sofisme pentru ca cititorul să îşi poată forma o imagine de ansamblu despre abundenţa de resurse intelectuale pe care le folosesc oamenii în încercarea de a adapta realitatea la dorinţele lor, evitând astfel testul dur al raţiunii, care le cere să îşi adapteze dorinţele la realitate.

VI
SOFISMUL PLANIFICĂRII

Sofismul planificării, la fel ca sofismul sumei nule, nu le este caracteristic doar optimiştilor. El se face simțit ori de câte ori o atitudine centrată în „eu” îl înlocuieşte pe „noi”. Este răspunsul natural în fața dificultăților colective, ivit în mintea tuturor celor care nu recunosc faptul că soluțiile consensuale la probleme colective nu sunt, de regulă, impuse, ci sunt descoperite în timp. Sofismul planificării constă în credința că putem înainta către scopurile noastre colective doar dacă adoptăm un plan comun, pe care îl ducem la îndeplinire sub conducerea unei autorități centrale, precum statul. Este eroarea de a crede că societățile pot fi organizate precum armatele, cu un sistem de comandă de sus în jos şi cu un sistem de responsabilități de jos în sus, prin care se produce coordonarea celor mulți în jurul unui plan gândit de cei puțini.

În sfera economică, acest sofism a fost expus de Mises, de Hayek şi de alți membri ai şcolii austriece. Este important să reluăm argumentele lor înainte de a trece la aplicațiile mai generale ale acestor argumente. Punctul de plecare a fost „dezbaterea privitoare la calculul economic”, inițiată de Mises şi de Hayek ca reacție la ideea economiei planificate, propusă de socialişti. Răspunsul şcolii austriece se concentrează în jurul a trei idei principale. În primul rând, activitatea economică a oricărei persoane depinde de cunoaşterea dorințelor, a nevoilor şi a resurselor celorlalte persoane. În al doilea rând, această cunoaştere este dispersată în societate, ea neaflându-se în posesia unui singur individ. În al treilea rând, mecanismul prețului ce rezultă din liberul schimb de bunuri şi servicii face accesibilă această cunoaştere – nu ca un conținut teoretic,

ci ca o invitație la acțiune. Într-o economie liberă, prețurile oferă soluția la nenumărate ecuații simultane care proiectează cererea individuală pe oferta disponibilă. Pe de altă parte, dacă prețurile sunt fixate de o autoritate centrală, atunci ele nu mai oferă nici o referință, nici pentru raritatea unei resurse, nici pentru dimensiunile cererii pentru ea. O informație economică crucială, existentă într-o economie liberă ca un bun comun, este astfel distrusă. De aceea, atunci când prețurile sunt fixate din afară, economia fie clachează – cozile, blocajele şi lipsurile înlocuind ordinea spontană a distribuției –, fie este înlocuită de o economie subterană în care bunurile sunt schimbate la prețul lor real – adică la prețul pe care oamenii sunt dispuşi să îl plătească pentru ele[51]. Acest rezultat a fost confirmat cu prisosință de experiența economiilor socialiste, cu toate că argumentul în favoarea lui nu este empiric, ci *a priori*. El are la bază vederi filozofice generale despre informația produsă şi dispersată la nivel social. Este de fapt o apărare rezonabilă a autenticei persoane întâi plural împotriva aşa numitei „raționalități" a „eului" colectiv – o apărare pe care o vedem, în alți termeni, şi la Burke, care susținea cauza tradiției împotriva „rațiunii" Revoluției Franceze, sau la Oakeshott, care apăra asocierea civică împotriva „asocierii antreprenoriale" guvernate de planuri şi scopuri[52].

---

[51] Argumentul pe care l-am condensat aici este formulat pe larg în Ludwig von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, tr. J. Kahane, Londra, 1936 (prima ediție a apărut în 1922 cu titlul *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*) şi în eseurile lui Hayek din *Individualism and Economic Order*, Londra şi Chicago, 1948, în special în cele trei eseuri despre „Calculul socialist" reeditate în volumul respectiv.

[52] Ținta lui Burke în *Reflections on the French Revolution*, din 1790, era „doctrina armată" a revoluționarilor şi ideea acestora despre politica

Teza importantă a argumentului este că prețul unui bun comunică o informație economică reală numai dacă economia este liberă. Doar în condiții de liber schimb bugetele consumatorilor individuali intră în ceea ce am putea numi procesul epistemic care distilează, sub forma prețului, soluția colectivă la problema economică comună – aceea de a şti ce anume să produci şi ce anume să ceri în schimb. Orice încercare de a perturba acest proces, controlând fie oferta, fie prețul unui produs, va duce la o restrângere a cunoaşterii economice, căci această cunoaştere nu este conținută într-un plan, ci doar în activitatea economică a agenților liberi, care produc, comercializează şi fac schimb de bunuri potrivit legilor cererii şi ofertei. Economia planificată, care propune o distribuție rațională în locul distribuției „aleatorii" pe care o operează piața, distruge informația de care depinde buna funcționare a unei economii. Ea îşi subminează, prin urmare, propriul bazin de cunoaştere. Proiectul se prezintă drept rațional; însă el nu este câtuşi de puțin rațional pentru că depinde de o cunoaştere ce nu apare decât în condiții pe care el le distruge.

Un corolar al acestui argument este că tipul de cunoaştere economică conținut în prețuri trăieşte în sistem, este produs de activitatea liberă a nenumărați agenți raționali şi nu se poate traduce într-un set de propoziții ori în mai multe premise ce pot fi introduse într-un soi de dispozitiv automat de rezolvare a problemelor. Este posibil ca şcoala austriacă să fi fost prima care a înțeles că activitatea economică are logica specifică a acțiunii colective, în care răspunsul unei persoane modifică baza de informații a alteia. Din această înțelegere s-a dezvoltat ştiința teoriei

---

dictată de scopuri, pe care o impunea Rațiunea. Ținta lui Oakeshott în *Rationalism in Politics*, Londra, 1962, era una asemănătoare.

jocurilor, creată de von Neumann şi Morgenstern ca prim pas pentru explicarea pieţelor şi continuată astăzi ca o ramură a matematicii cu aplicaţii în toate ariile vieţii sociale şi politice.

Acest argument puternic poate fi extins în alte domenii – de pildă, pentru a justifica apariţia spontană a legilor în curţile de drept comun sau a sistemului de asigurări de sănătate în spitale private şi asociaţii de caritate. În orice domeniu în care există interese comune şi nevoia de cooperare există şi o diferenţă între ordinea planificată şi ordinea mâinii invizibile. Doar foarte rar, şi în condiţii speciale, ordinea planificată dă rezultatele aşteptate sau respectă principiile elementare ale raţionalităţii practice colective. Şi, cu toate acestea, lumea în care trăim este tot mai mult supusă planurilor birocraţilor şi idealiştilor, care cred că ne pot oferi atât scopuri colective, cât şi mijloace pentru atingerea lor. O doză de pesimism este necesară tocmai pentru a evalua aceste planuri, pentru a sublinia că nici un plan nu rezistă prea mult dacă oamenii sunt liberi să îl încalce şi că orice plan va fi zădărnicit dacă executarea lui depinde de o informaţie pe care chiar el o distruge. A treia lege a politicii formulată de Conquest ne spune că modul cel mai simplu de a explica comportamentul unei organizaţii birocratice este să presupunem că este controlată de o cabală a duşmanilor ei. Acesta este un mod limpede de a descrie rezultatul previzibil al sofismului planificării – şi anume că lucrul intenţionat nu va fi niciodată realizat, iar în scurt timp el va deveni irelevant pentru cei însărcinaţi să îl realizeze.

Este evident că sofismul planificării joacă un rol important în viziunea utopică despre lume pe care am descris-o în capitolul IV. Însă el nu îi afectează doar pe utopişti. Poate cea mai puternică exemplificare a sofismului planificării în lumea de azi şi poate cea mai semnificativă

mostră de nebunie instituționalizată la care asistă lumea liberă în prezent este Uniunea Europeană. Se cuvine să cercetăm acest experiment al speranței care reprezintă o ilustrare vie a felului în care, prin însăşi natura lor, planurile o iau razna distrugând tocmai informația de care au nevoie pentru a se realiza. În anii 1950 părea rezonabil, chiar imperativ, ca națiunile Europei să fie puse laolaltă pentru a preveni războaiele de felul celor care aproape distruseseră, în două rânduri, întregul continent. Noua Europă a fost concepută ca un plan multilateral – care urma să elimine sursele conflictului european şi să aşeze în inima ordinii continentale cooperarea în locul rivalității. Arhitecții proiectului european au crezut că mijloacele cele mai eficiente pentru a crea unitatea la care aspirau constau în standardizarea impusă printr-o autoritate centrală care avea ca scop, pe termen lung, unificarea. Acest scop este invocat în toate documentele procedurale drept unul către care avansăm inexorabil: o „uniune tot mai strânsă" prin apel la care orice lege şi orice reglementare este justificată ca parte necesară a planului. Drept urmare, națiunile Europei sunt prinse acum în capcana unei rețele tot mai extinse de reglementări care, prin impunerea unor politici fiscale şi sociale vătămătoare, erodează avantajul economic pe care Europa l-ar avea în virtutea infrastructurii şi a capitalului ei social.

Regimul standardizării vine cu o nouă formă de cvasiguvernare, care nu poate fi trasă la răspundere. Deciziile-cheie sunt luate de un mic comitet alcătuit din şefi de stat. Sarcina traducerii acestor decizii în reguli îi revine unui puternic centru administrativ în care carierele avansează independent de plan şi, în orice caz, fără nici o idee despre cum s-ar putea realiza planul. Implementarea regulilor este încredințată statelor membre împreună cu costurile aferente. Iar întreg talmeş-balmeşul care este acest

proces intră sub jurisdicția unei curți ce își pune puterea sa nedeterminată în slujba „uniunii tot mai strânse”, în ciuda faptului că aceasta a încetat de multă vreme să mai fie un țel realist și nici nu mai poate fi modificată sau amendată întrucât ea definește contururile planului.

Continentul nostru este într-o stare critică din punct de vedere economic, social și cultural. Economii de stat tributare pensiilor și programelor de asistență socială pe care nu le mai pot finanța; imigrația ostilă a acelor minorități care fie nu acceptă jurisdicția teritorială, fie neagă libertățile elementare pe care s-a construit sistemul nostru politic; impasul moralei iudeo-creștine și al moștenirii spirituale din care derivă legile noastre, sistemele noastre de educație și cultura noastră. În fața acestor desfășurări critice și a multe altora asemănătoare lor, vechiul proiect de integrare pare, într-adevăr, o diversiune, un mod prin care politicienii își fac de lucru cu soluții iluzorii sperând că problemele vor dispărea de la sine. S-a văzut acest lucru în tergiversarea fără rost cu care instituțiile europene au răspuns catastrofei din Bosnia. Se vede în strategia ultramediatizată a Uniunii Europene împotriva terorismului, în care propunerea cea mai concretă este să se creeze un „lexicon nonemoțional” pentru a se discuta problema. Se vede în răspunsul Comisiei Europene față de decizia Rusiei de a stopa furnizarea gazelor naturale către vecinii săi, care ne spune să „creăm o piață unică a energiei” prin construcția de interconexiuni. Întregul proces de reglementare și dictatură pare să eșueze într-un tărâm fantasmagoric. Și totuși, el este un produs impecabil al planului și al metodei de implementare de sus în jos.

Efectul sofismului planificării se vede cel mai bine dacă ne uităm la încercările de a contracara efectul său centralizator. Ele vizează termenul „subsidiaritate”. Acest cuvânt, încorporat în tratatul de la Maastricht pentru a

garanta de ochii lumii suveranitatea locală, face parte din gândirea socială a Bisericii Catolice şi a fost inaugurat cu sensul curent de enciclica papei Pius XI din 1929[53]. Potrivit lui Pius XI, „subsidiaritatea" cere ca deciziile să fie luate întotdeauna la nivelul cel mai de jos de către grupuri şi comunităţi care răspund ele însele pentru ceea ce decid.

Termenul a fost preluat de economistul german Wilhelm Röpke, care, exilat fiind din Germania nazistă în Elveţia, a fost uimit şi impresionat să descopere o societate în multe sensuri opusă celei din care evadase[54]. A constatat că societatea elveţiană este organizată de jos în sus şi că îşi rezolvă problemele la nivel local prin asocierea liberă a cetăţenilor în acele „mici cantoane" la care Edmund Burke făcuse un apel atât de pasionat în timp ce deplângea dictatura de sus în jos a Revoluţiei Franceze. Subsidiaritatea, în accepţiunea lui Röpke, se referă la dreptul comunităţilor locale de a lua decizii pe cont propriu, incluzând aici decizia de a delega o anumită chestiune unui for superior. Subsidiaritatea pune o frână absolută în faţa puterilor centralizatoare, dându-le voie să intervină doar atunci când li se cere. Este modul prin care economia de piaţă poate fi reconciliată cu loialităţile locale şi cu spiritul public pe care, altfel, ar putea să le erodeze. Este, pe scurt, numele unei economii care îl pune pe „noi" înaintea lui „eu" şi recunoaşte că ordinea socială şi cea economică rezultă din negocieri tacite, ca produse secundare, şi nu ca scopuri.

În UE, aşa cum este ea acum, termenul „subsidiaritate" nu denotă mijloacele prin care puterile sunt transferate de jos în sus, ci mijloacele prin care puterile sunt alocate de

---

[53] *Divini illius magistri*, Vatican, 1929.

[54] Wilhelm Röpke, *A Humane Economy: The Social Framework of the Free Market*, Londra, 2007.

sus în jos. Uniunea Europeană şi instituţiile ei decid unde încep şi unde se termină puterile subsidiare, iar, prin faptul că pretinde să acorde puteri prin chiar cuvântul care le anulează, termenul „subsidiaritate" învăluie întreaga idee a guvernării descentralizate în mister. Pentru eurocraţi, guvernele naţionale sunt autonome doar la nivel „subsidiar", în condiţiile în care instituţiile europene sunt singurele împuternicite să decidă care este acesta. Iată aici sofismul planificării: toate deciziile sunt legitime, cu excepţia celor care contravin planului. Şi numai gardienii planului ştiu care sunt acestea.

Între timp însă, scopul planului scapă din vedere: ştie cineva cum să realizeze „uniunea tot mai strânsă" care este cadrul liturgic al documentelor UE? Cum ar arăta ea dacă am realiza-o? Ar mai dori cei mai înflăcăraţi apărători ai ei să o pună în practică după ce ar vedea-o la faţă? Această expresie goală nu se traduce în nimic altceva decât în mai multe legi, în mai multe reguli, în mai mult guvern, în mai multă putere a centrului. Rezultatul este o pierdere masivă de informaţie – despre dorinţele, nevoile şi loialităţile oamenilor – de care depinde aplicarea planului. Planul îşi distruge propriul bazin de cunoaştere.

Fără a ne aventura prea mult în teoria politică, este, cu siguranţă, acceptabil să spunem că, dacă există un motiv mai presus de oricare altul pentru a lăuda civilizaţia Europei, acesta constă în apariţia pe continent a statului de drept în care legea este mai presus de cei care o fac şi îi trage la răspundere pentru ceea ce fac. „Împărăţia legii, nu a oamenilor" nu a fost inovaţia lui John Adams; este un ideal apărat încă din *Politica* lui Aristotel, un ideal implicit în *Institutele* şi *Pandectele* lui Iustinian, un ideal la care gânditorii din Evul Mediu şi din Renaştere s-au întors mereu.

Tocmai din acest motiv, în Europa, legea a fost legată de suveranitatea națională. Pentru noi, legea este legea pământului. Şi, deşi multe dintre sistemele noastre legale derivă într-o mare măsură din ceea ce a fost, la început, jurisprudența dreptului roman, ele au evoluat diferit în locuri diferite, fiecare încorporând tradiția istoriei naționale. Se cuvine să ne amintim că legile care supraviețuiesc în orice stat nu sunt cele făcute pe timp de război sau în alte situații de criză, ci cele instituite pe timp de pace. Sistemele legale din Europa conțin în ele însele – în special în ceea ce priveşte asocierea civilă – tradiția păcii şi formula restabilirii păcii după încheierea conflictelor. Amestecul în funcționarea lor sau anularea prevederilor lor prin edicte care nu corespund sedimentelor adânci de argumentare pe care acestea le conțin înseamnă primejduirea celei mai importante surse de stabilitate a comunităților europene.

Însă tocmai această atitudine față de lege, pe care sofismul planificării a sădit-o în proiectul european, s-a dovedit cea mai distructivă. Dreptul comun din Anglia se conformează modelului raționalității colective pe care Hayek îl numeşte „catalactic”[55]. El nu este impus de sus de un corp executiv, ci se construieşte de jos, prin descoperirea soluțiilor corecte la conflicte umane reale, iar apoi serveşte, prin doctrina precedentului, la derivarea unui sistem de reguli legale. Legea noastră este obligatorie pentru suveran, întrucât conține remedii pe care curțile le oferă în numele suveranului; prin „doctrinele echității”, ea poate evita edicte nedrepte şi poate produce acele constructe intelectuale uimitoare, precum încrederea, uzufructul şi interzicerea, care – înțelese într-un anumit fel – sunt răspunzătoare pentru preeminența Angliei în lumea finanțelor. Dreptul

[55] F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 volume, Londra, 1973, vol. 1.

comun rezistă dictaturii în feluri diverse. Şi, chiar dacă tribunalele aplică legea dreptului comun în acord cu „voința Parlamentului”, ele sunt cele care decid în ce anume constă voința respectivă, nu Parlamentul. Mai mult decât atât, fixarea dreptului comun asupra căutării unor remedii a însemnat că acesta a răspuns imediat nemulțumirilor şi a făcut reglementarea de sus în jos a comerțului în mare măsură inutilă. Răspunderea pentru produse, de exemplu, care în sistemele continentale este guvernată prin reglementări masive, a fost, până la intrarea în Uniunea Europeană, guvernată în legislația engleză în mare parte prin cazul de referință *Donoghue v. Stevenson* din 1932. Cineva care s-a îmbolnăvit din cauza unui melc descompus ajuns într-o sticlă cu bere de ghimbir a dat în judecată fabricantul şi a câştigat. Cazul a făcut clar faptul că legea dreptului comun nu este, ca în dreptul roman, *caveat emptor*, ci mai degrabă *caveat vendor* – vânzătorul trebuie să ia la cunoştință că are datoria de a-i păsa de toți cei care, în mod rezonabil, sunt aşteptați să intre în contact cu produsul lui.

Nu s-a crezut că puterile legislative conferite Consiliului de Miniştri prin Tratatul de la Roma vor conduce la un asemenea potop de edicte, încât acestea să fie răspunzătoare pentru mare parte din legislația adoptată de adunările şi parlamentele statelor membre ale Uniunii Europene. Şi totuşi aşa s-a întâmplat, iar dreptul comun se confruntă acum, deloc surprinzător, cu acest gen de lege mecanică. Este complet contrar esenței jurisprudenței engleze să se creadă că un edict emis la Bruxelles face *deja* parte din legea pământului, înainte de fi discutat în parlament sau de a fi judecat în instanță. Şi nu doar dreptul comun din Anglia se împotriveşte acestei abordări de sus în jos a legislației. Legile statelor europene fie sunt descoperite în țele complicate ale conflictului social, ca în cazul

dreptului comun, fie sunt adoptate de adunări elective după discuții deschise şi după deliberările publice ale unor comitete. În toate sistemele naționale de drept s-a încercat armonizarea legii cu nevoile sociale, aşa cum sunt percepute acestea de către societate, iar asentimentul oamenilor nu a fost cerut doar pentru fiecare lege, ci şi pentru fiecare caz în parte, prin activitatea tribunalelor. În schimb, edictele Consiliului de Miniştri sunt emise după discuții neconsemnate, care au loc în secret, în baza unor propuneri făcute de birocrați ai Comisiei şi ghidate de principii care nici nu specifică şi nici nu testează limitele legislației. Şi totuşi, în virtutea doctrinei „competenței comune" se pretinde că, în cazurile în care atât UE, cât şi un stat membru au deopotrivă dreptul să legifereze într-un anumit domeniu, dreptul statului membru încetează dacă UE decide să îşi exercite competența.

Problema este adânc sădită în structura Uniunii Europene. Legile care trec ca rezultat al reglementărilor UE nu sunt doar adoptate de forurile legislative ale statelor membre. Ele sunt în mod efectiv subsumate tratatelor şi, prin urmare, devin ireversibile. Cea mai elementară regulă a întocmirii legilor – şi anume că erorile se pot corecta – lipseşte din procesul legislativ european. Pe de altă parte, Curtea Europeană de Justiție, care se presupune că este suverană peste toate conflictele create de legislația europeană, are datoria explicită de a promova proiectul „uniunii cât mai strânse", aşa că foloseşte acest proiect ca principiu director în toate cazurile în care ar fi nevoie de independență judiciară şi de inovație. Şi chiar i se impune acest lucru prin doctrina UE care solicită o „cooperare sinceră" între instituțiile Uniunii.

Calitatea ireversibilă a legislației UE este presupusă deja în sintagma folosită pentru a o descrie – *acquis communautaire*. Această formulă denotă întregul corp de

legi, politici şi practici care au evoluat la un moment dat în cadrul UE; în mod special, însă, ea se referă la acele legi şi proceduri în raport cu care aparatul central a dobândit o putere pe care, înainte, o aveau statele membre, şi nu Uniunea. Abia prin Tratatul de la Maastricht din 1992 această sintagmă a devenit parte a terminologiei oficiale, însă era clar încă dinainte că *acquis*-ul exista, că era o realizare reală şi de durată a Uniunii şi că obliga statele membre să accepte toate măsurile centralizatoare trecute şi viitoare, făcând imposibilă repatrierea oricăreia dintre puterile nou-dobândite. Legile scrise, reglementările şi procedurile *acquis*-ului adună în prezent peste 170 000 de pagini; puțini experți cunosc mai mult decât o parte din ele. Răsfoirea pagină cu pagină şi examinarea miilor de reglementări pretențioase şi de confiscări adesea malițioase ale autorității democratice îți lasă impresia unei intruziuni care frizează nebunia. Această impresie este răspândită atât printre susținătorii proiectului „uniunii cât mai strânse", cât şi printre avocații subsidiarității. Aproape toată lumea pare să fie de acord că ceva a mers prost; că a fost instaurată o maşinărie căreia îi lipsesc unele dintre pârghiile necesare pentru a funcționa aşa cum se cuvine.

Dacă privim înapoi la Revoluția Rusă şi la toate dezastrele care au decurs din ea, de la lichidarea chiaburilor, trecând prin genocidul din Ucraina şi pactul nazisto-sovietic, până la obiceiurile macabre ale unui stat terorizat de Gulag, ne vom întreba, desigur, ce anume a mers prost şi de ce fiecare greşeală a fost urmată de o greşeală şi mai mare. Răspunsul este simplu. Prin abolirea instituțiilor care puteau trage la răspundere partidul şi membrii acestuia pentru acțiunile lor, Lenin a distrus mijloacele prin care greşelile puteau fi corectate. Partidul-stat al lui Lenin, condus prin planuri dictate de sus, era o maşinărie fără feedback care a scăpat de sub control îndată ce a fost pusă în mişcare. Un lucru

asemănător s-a întâmplat în Uniunea Europeană. Desigur că aici scopurile sunt mai puțin ignobile, iar rezultatele sunt mult mai benigne. Însă sunt puține, dacă nu inexistente, căile prin care greşelile pot fi corectate, iar oamenii traşi la răspundere pentru consecințele deciziilor lor. *Acquis*-ul este dovada clară a acestui fapt. El este în continuă creştere şi nici o adăugare nu se pierde vreodată[56]. Chiar dacă este o nesăbuință ca instituțiile europene să preia controlul în chestiuni care sunt gestionate cel mai bine de către statele membre, nici o putere nu mai poate fi redobândită odată ce este transferată Uniunii. Se poate râde copios de reglementările ridicole ale Uniunii, însă râsul acesta răsună în gol pentru că nu primeşte nici un răspuns. În inima procesului european sălăşluieşte un vid cavernos în care întrebările poporului răsună mereu fără să primească vreodată răspuns.

Legile care, odată adoptate, sunt subsumate unui tratat sunt legi cu un statut radical diferit față de cel al legilor care trec printr-o adunare legislativă obişnuită. Atunci când o adunare națională promulgă o lege proastă, o adunare ulterioară o poate abroga: nu este nevoie de o altă procedură pentru a anula greşeala, în afara celei care a produs-o în primă instanță. Însă natura stranie a legii europene interzice acest proces simplu de rectificare. Legea, odată făcută, este scoasă din sfera discuției şi devine imună la

---

[56] Potrivit *think tank*-ului Open Europe, o sursă de încredere în general, numărul actelor legislative în vigoare în UE a urcat de la 10 800 în 1998 la 26 500 în 2008, iar costul anual al reglementărilor pentru Marea Britanie a urcat de la 16,5 miliarde de lire în 2005 la 28,7 miliarde în 2008, în timp ce costul cumulativ al reglementărilor pe durata acestor zece ani a fost de 148,2 miliarde de lire – 10% din produsul intern brut. 72% din acest cost s-a datorat reglementărilor UE. Raport publicat în martie 2009.

abrogare, prin subordonarea ei la Tratate. Cum nici un stat membru nu contemplă perspectiva repudierii Tratatelor, în orice caz nu pentru o chestiune atât de banală precum o reglementare supărătoare ori pentru un cost financiar care, deşi mare, este suportabil, legile proaste rămân valabile, îngropate în cele 170 000 de pagini ale *acquis*-ului *comunitar*. Aceste legi care leagă statele europene de mâini şi fac ca Europa, în întregul său, să fie mai puţin competitivă în economia mondială, aduc o reputaţie proastă întregului sistem legislativ. În curând, obiceiul nesupunerii va deveni atât de răspândit, încât popoarele Europei se vor considera pe atât de puţin constrânse de Comisia Europeană pe cât de răspunzătoare se simte Comisia pentru ele. Iar, când acest lucru se va întâmpla, Uniunea îşi va găsi sfârşitul; numai că este posibil ca acesta să vină prea târziu şi după un colaps continental pe care mulţi comentatori îl anticipează deja. Cu siguranţă ar fi mult mai bine să îi ascultăm acum pe pesimişti şi să ne oprim din planificarea acestei „uniuni tot mai strânse".

După cum ne-a arătat Lenin, guvernarea cea mai rea nu este aceea care face greşeli, ci aceea care este *incapabilă să le corecteze* pe măsură ce le face. Atunci când puterile în stat sunt separate cum se cuvine, iar cei înzestraţi cu suveranitate pot fi îndepărtaţi printr-un vot, greşelile pot fi remediate. Să presupunem însă că instituţiile de guvernământ sunt configurate în aşa fel încât concentrarea integrală a puterii este ireversibilă, iar puterile acumulate de centru nu mai pot fi recuperate. Să mai presupunem că cei care conduc de la centru sunt numiţi şi nu pot fi înlocuiţi la cererea poporului. Mai mult, ei se întâlnesc în secret şi nu consemnează niciodată în scris deciziile pe care le iau. Credeţi că în asemenea circumstanţe există condiţiile care fac posibilă îndreptarea greşelilor sau, cel puţin, recunoaşterea lor sinceră? Dacă vom cerceta pronunţările

publice ale Comisiei Europene căutând o dovadă a remuşcărilor ei, căutarea noastră va fi în van. După voturi negative ale francezilor şi ale olandezilor cu privire la Tratatul Constituțional, UE şi guvernul Franței au lansat site-uri de internet menite să creeze impresia că poporul a fost consultat de la bun început. Însă site-urile acestea nu sunt decât un flux propagandistic continuu care, prezentat într-o Eurolimbă asemănătoare Novlimbii lui Orwell, face cu neputință exprimarea ideilor eretice. La fel, singura consecință a votului negativ al poporului irlandez la adresa Tratatului de la Lisabona a fost solicitarea ca votul să se repete. Mai mult, dacă ne uităm la tratate şi la propaganda care le înconjoară, nu găsim altceva decât imperative, calendare, declarații privitoare la ce anume *trebuie* realizat până *când*, în loc de apeluri la consultare populară şi la dezbatere liberă. Pe scurt, nu există un plan B, nici mijloacele pentru a întoarce deciziile luate, nici vreun fel în care vocea lui „noi" să se audă din torentul edictelor emise de un „eu" colectiv isteric.

Sofismul planificării conduce la un altul: dezagregarea problemelor. Pentru a ne atinge scopul colectiv, se cuvine să abordăm fiecare problemă din acelaşi punct central. Dacă apare o problemă nouă, o rezolvăm printr-o reglementare. Însă rezolvarea unei probleme dă naştere altora care – în măsura în care aparțin unui alt departament sau sunt plasate în viitor – nu sunt luate în calcul de maşinăria legislativă. Mai mult decât atât, nici o decizie autorizată de plan nu poate fi întoarsă. Aşa se face că ne-am căpătuit cu directiva UE 89/696 privitoare la echipamentele de protecție personală, care prevede ca cizmele Wellington să fie vândute cu un manual de instrucțiuni în zece limbi, ce numără 24 de pagini şi oferă sfaturi privind evaluarea riscurilor, condițiile de depozitare, durata de viață, spălarea cu detergenți slabi, rezistența la electricitate, la vreme rece şi la

ulei (dar nu şi la apă). Utilizatorii sunt sfătuiți să probeze ambele cizme înainte de a le folosi. Este înregistrat până şi şocul absorbit de tocuri. Producătorii sunt obligați ca de două ori pe lună să îşi testeze cizmele în laboratoare autorizate de UE pentru a se asigura că ele respectă standardele. Şi aşa mai departe. Abordarea de sus în jos înseamnă că instrumentele legale, fie ele reglementări, decizii sau directive, sunt întocmite de o armată de birocrați ai Comisiei Europene, şi nu de reprezentanții aleşi ai poporului. Aceşti birocrați nu suferă vreo pedeapsă pentru greşelile lor. Oamenii nu îi cunosc, iar cei afectați de deciziile lor nu îi pot înlocui din funcție. Treaba lor este să reglementeze; dacă s-ar hotărî la un moment dat că nu mai este nevoie de nici o reglementare, ei tot ar rămâne să supravegheze edictele în vigoare. Urmând, deci, logica legii Parkinson – aşa cum a fost confirmată ea în teoria alegerii publice privitoare la chirii[57] –, birocrații Comisiei caută să îşi extindă domeniul şi numărul produselor şi să recruteze cât mai multe ajutoare pentru a-şi mări rândurile.

Caracterul de neoprit al reglementării europene este potențat de încă doi factori. Primul este lipsa restricțiilor constituționale privitoare la ce anume poate sau nu poate face obiectul unei reglementări. Numeroase chestiuni, fundamentale pentru identitatea culturilor locale şi naționale ale Europei, au făcut deja obiectul reglementării de la centru, iar maşinăria legislativă este de aşa natură, încât controlul parlamentelor naționale se poate dovedi ineficient în stoparea efectelor unei reglementări. Un exemplu este abolirea sistemului britanic de măsură şi

[57] James Buchanan, „Rent-seeking, Noncompensated Transfers, and Laws of Succession", în *Journal of Law and Economics*, aprilie 1983, pp. 71–85; *Cost and Choice: An Enquiry in Economic Theory*, Indianapolis, 1999.

greutăți printr-un edict de la Bruxelles. Nu doar obiceiuri fundamentale din tranzacțiile de zi cu zi, ci şi istoria şi cultura poporului britanic au fost şterse fără nici un regret de birocrații cărora nu le pasă de proteste, pentru că ascultarea protestelor nu face parte din fişa postului lor. Din 2010, există interdicția totală de a comercializa în UE bunuri care folosesc sisteme de măsură nonmetrice. Această reglementare face imposibilă comercializarea produselor firmelor britanice în multe țări din Anglosferă (de pildă, în SUA), unde măsurile imperiale sunt încă valabile, cu excepția cazului în care firmele fac două variante de ambalaj – o procedură mult prea costisitoare pentru numeroase afaceri mici şi un afront la adresa tradițiilor înrădăcinate în istoria națională. La fel, măsurile de „sănătate şi siguranță" au distrus piețele locale, au invadat mediul cu ambalaje de plastic nedegradabile şi i-au împiedicat pe micii fermieri din România să îşi vândă produsele la poarta casei, întrucât reglementările UE insistă ca produsele agricole să fie ambalate. (Această ultimă reglementare, dacă este aplicată la literă, va conduce la dispariția agriculturii tradiționale româneşti şi la capitularea regiunilor rurale, încă frumoase, în fața *agrobusiness*-ului – un rezultat trist pentru țăranii care au reprezentat nu doar coloana vertebrală a țării lor în anii lui Ceauşescu, dar şi ținta acestuia în aplicarea nebunească şi răzbunătoare a sofismului planificării.)

În toate formele sale, planificarea are tendința periculoasă de a ignora felul în care, prin legea consecințelor neintenționate, o soluție la o anumită problemă poate fi începutul alteia. Într-un parlament ales şi responsabil, cu comisii deschise şi transparente, aflate sub permanenta scrutare a presei, vocile din afară pot să indice efectele secundare nedorite ale legislației şi pot cere ca ele să fie luate în calcul. Acest lucru nu se întâmplă atunci când reglementările sunt impuse de un plan. Două exemple

grăitoare vor ilustra ce anume vreau să spun. Începând din 1996, Uniunea Europeană a emis o serie de directive cu privire la calitatea aerului, limitând dimensiunile şi cantitatea particulelor de praf din aer. Aceste directive, devenite lege în Olanda în 2001, impun concentraţii de praf atât de mici, încât ele sunt imposibil de atins într-o ţară cu o densitate a populaţiei atât de mare, în care sarea de mare şi norii cu conţinut de sol alcătuiesc 55% din praful din atmosferă, iar două treimi din ceea ce rămâne este adus în ţară din exterior. Cu toate acestea, legea a intrat în vigoare ducând la închiderea unui număr mare de proiecte de construcţii, între care şosele, parcuri industriale şi proiecte imobiliare din centrul Amsterdamului, întrucât nivelurile de praf din mediul ambiant depăşeau limita permisă pentru spaţiile în care oamenii lucrează sau locuiesc. Studiile epidemiologice arată că, din cauza prafului din atmosferă, „speranţa de viaţă a mii de persoane scade cu câteva zile sau cu câteva luni". Cu toate acestea, comisarul pentru mediu Stavros Dimas a insistat pentru introducerea unor reglementări şi mai stricte care să intre în vigoare între 2010 şi 2015, argumentul lui fiind că întârzierile în atingerea obiectivelor urmărite „ar însemna că ne jucăm cu viaţa oamenilor". Nu a fost deloc luat în considerare faptul că un pericol şi mai mare pentru viaţa oamenilor ar fi neputinţa de-a le oferi locuinţe celor care au nevoie de adăpost sau o industrie care să îi angajeze: aceste lucruri ţin de alte departamente, iar esenţa reglementării birocratice este să procedeze de la problemă la problemă, fără să vrea sau să poată ţine seama de întreg.

Cel de-al doilea caz se referă la o directivă europeană emisă ca răspuns la riscul nesemnificativ ca în lanţul alimentar al oamenilor să intre animale bolnave. Directiva insistă ca sacrificarea animalelor să aibă loc în prezenţa unui veterinar care trebuie să consulte fiecare animal ajuns

la abator. Nu există nici o dovadă că, în rarele cazuri în care animale infectate ajung la abator, inspecția veterinară ar fi necesară sau eficientă. Şi totuşi, directiva a fost emisă şi a intrat în legea britanică cu efecte dezastruoase.

În Marea Britanie, calificarea de medic veterinar nu se obține cu uşurință, ceea ce face ca veterinarii să perceapă comisioane mari. Micile abatoare din țară au fost nevoite să se închidă întrucât marjele lor de profit sunt la fel de mici precum cele ale fermierilor pe care îi deservesc. Efectul asupra gospodăriilor, asupra vieții sociale şi economice a comunităților de fermieri, asupra micilor ferme organice a fost devastator, la fel ca şi efectul asupra bunăstării animalelor. În loc să călătorească câte un sfert de oră până la abatorul local, animalele trebuie acum să călătorească câte trei sau patru ore până la marile stații de procesare care se bucură de prezența permanentă a unui veterinar. Fermierii care se mândresc cu animalele lor şi le îngrijesc vreme de două sau trei ierni sunt tulburați de faptul că trebuie să se despartă de ele astfel, iar animalele însele suferă foarte mult. Această distrugere a relației dintre fermier şi animalele sale are efecte negative şi asupra peisajului. Pentru că nu îşi mai poate asuma integral responsabilitatea pentru viața şi moartea animalelor sale, fermierul începe să nu mai vadă rostul acestei bresle neprofitabile. Micile ferme organice care au dat naştere peisajului englez sunt acum pe cale de dispariție, fiind înlocuite de mari ferme impersonale şi de cluburi ecvestre, iar UE a contribuit în mare măsură la acest declin.

Şi, ca şi cum costurile pe termen lung nu ar fi îndeajuns de mari, britanicii trebuie să îndure şi costul pe termen scurt al febrei aftoase, care, în trecut, era ținută sub control în localitățile în care izbucnea. La ultima epidemie, boala s-a răspândit rapid în toată țara prin intermediul animalelor

care erau duse la câte un abator îndepărtat. Efectul a fost ruinarea temporară, însă totală, a fermelor de animale.

Nişte politicieni aleşi ar fi luat în calcul nu doar riscul nesemnificativ pe care îl prevenea o asemenea directivă, ci şi riscurile majore la care erau supuşi fermierii prin desfiinţarea abatoarelor locale şi animalele în urma călătoriilor lungi; ar fi cântărit, de asemenea, avantajele producţiei locale de alimente, ale pieţelor locale de carne şi aşa mai departe. Ceea ce i-ar fi motivat să ia în calcul toate aceste lucruri a fi fost dorinţa de a fi realeşi, în momentul în care efectele ar fi început să se facă simţite. Ca fiinţe raţionale, ar fi înţeles că riscurile nu vin sub formă de particule atomice, ci sunt părţi ale unui organism complex influenţat de desfăşurarea evenimentelor. Ei ar fi ştiut, în sufletul lor, că nu există o practică mai riscantă decât aceea de a dezagrega riscurile, pentru a le preîntâmpina defalcat. Până şi birocraţii, în viaţa lor privată, ar aborda lucrurile astfel. Şi ei sunt fiinţe raţionale şi ştiu că riscurile trebuie luate permanent în calcul şi cântărite unul în raport cu celelalte. Însă atunci când birocraţii legiferează pentru alţii şi nu au de suportat nici un cost dacă lucrurile merg prost, în mod inevitabil nu se vor uita decât la probleme specifice, făcând apel la un principiu absolut şi unic pentru a le rezolva.

În faţa unor reglementări absurde şi intruzive, este natural şi de înţeles ca răspunsul să fie o nevoie tot mai mare de „responsabilitate” din partea celor care le produc şi a celor care alimentează această călătorie tot mai accelerată către nicăieri la care se referă documentele oficiale. Dacă am putea asigura responsabilizarea procesului european, atunci multe dintre plângerile justificate ale popoarelor europene şi-ar găsi răspunsul. Dar ce este responsabilitatea şi când apare ea? Un funcţionar este responsabil pentru acţiunile sale oficiale doar dacă cei pe care îi deserveşte pot acţiona

împotriva abuzurilor sale. Tocmai acest lucru lipseşte din instituţiile europene, care au fost create cu repeziciune autocratică şi fără să se dea atenţie condiţiilor care ar conduce la acceptarea lor largă. Un exemplu grăitor este chiar Comisia Europeană. Nici un contabil nu a putut să aprobe conturi fără rezerve pentru Comisie în ultimii doisprezece ani; dovezile corupţiei masive şi ale neglijenţei sunt copleşitoare; iar nemulţumirea populară faţă de acest fapt este mereu evocată în presă. Şi totuşi, nu există nici o consecinţă în afară de blamarea contabilului sau de anchetarea ori concedierea acelor „cârtiţe" care au îndrăznit să raporteze despre Comisie dincolo de zidurile fortificate ale acesteia. Este adevărat că, în urma unui mare scandal, membrii Comisiei au demisionat în bloc. Însă, la scurt timp după aceea, s-au renumit în funcţii pentru că atât demisia, cât şi renumirea în funcţie sunt decizii pe care le iau tot ei, iar oamenii de rând nu au nimic de spus în această privinţă. Acest episod care pare să arate la prima vedere că membrii Comisiei sunt într-un anumit sens responsabili dovedeşte, de fapt, contrarul: nimeni nu îi poate controla în afara lor înşişi. La baza sofismului planificării stă problema identificată de Juvenal în urmă cu două mii de ani: *Quis custodiet ipsos custodes?*[58]

Aici se vede de ce aşa numitul „deficit democratic" al instituţiilor europene este o trăsătură constitutivă a lor. Instituţiile au fost create pentru a putea fi influenţate de jos, dar controlate numai de sus. Responsabilitatea, pe de altă parte, înseamnă influenţă de sus şi control de jos – din partea celor al căror interes este servit şi care au la îndemână soluţia ultimă a revocării. Subsidiaritatea autentică înseamnă că aceia care îşi deleagă puterile către o

[58] Cine îi va păzi pe paznici? (în lat. în orig.) (n. tr.).

instanță superioară sau către parlament îşi păstrează capacitatea de a-i revoca pe acei reprezentanți care fac abuz de putere. Această capacitate este presupusă în ideea modernă de cetățenie, în care puterile guvernului rezultă din asentimentul cetățenilor, asentiment ce poate fi retras la alegeri. Acest tip de control de jos (care este sau ar trebui să fie democrația) nu este obținut cu uşurință. În Europa, el a fost obținut abia la capătul unui proces îndelungat şi dureros de formare a statelor naționale. Statul național le-a oferit membrilor săi o cauză comună şi un mod de a-şi reprezenta conviețuirea, ceea ce a făcut ca proiectul alegerii şi respingerii reprezentaților să fie inteligibil pentru cetățenii de rând. Datorită loialității față de națiune, cetățenii au reuşit să pună religia, familia şi relațiile interpersonale în spatele politicii, aliindu-se cu necunoscuți pentru a-şi alege guvernul. Au reuşit să-şi formeze straniul obicei – necunoscut în cea mai mare parte a lumii – de a considera îndreptățiți să facă parte din guvernul lor nişte oameni pe care îi displac cu tărie şi pentru care nu ar vota niciodată. Legați unii de alții prin firele spiritului național şi încrezându-se în procesul politic care le-a conferit cetățenilor controlul ultim, membrii statelor naționale au reuşit să creeze instituții care să îi facă pe liderii şi pe reprezentații lor responsabili pentru fiecare lucru care afectează interesul comun. Statul național este expresia neplanificată şi efectul neintenționat al unui proces consensual. Şi tocmai din acest motiv el este o ofensă la adresa celor care trăiesc după un plan prestabilit.

Am zăbovit atât de mult asupra Uniunii Europene pentru că este o ilustrare clară a ideii generale că – la nivelul societății – rezultatul unui plan cuprinzător nu poate fi niciodată prezis, iar urmărirea cu orice preț a planului presupune o orbire voluntară în fața realității. Dar care este alternativa pentru momentele în care societățile se

confruntă cu conflicte şi dezastre precum cele care au distrus pacea europeană? În mod sigur, calea raţională este să ţintim către o ordine socială bazată pe constrângeri, şi nu pe scopuri. În acest context, medievalii au scris despre „dreptul natural" – constrângerile după care ne călăuzim cu toţii atâta vreme cât îi dăm voie vocii raţiunii să răsune în treburile noastre şi suntem dispuşi să renunţăm la scopurile noastre pentru a o asculta. Grotius a sperat să transforme acest drept natural într-un sistem juridic internaţional, care să pună capăt beligeranţelor prin introducerea unui standard universal pentru toate naţiunile, în aşa fel încât acestea să îşi poată rezolva conflictele în mod paşnic. Kant a reformulat ideea în termenii „imperativului categoric", care nu ne spune la ce anume ar trebui să ţintim, ci doar ce anume să evităm. Trebuie să acţionăm potrivit „acelei maxime prin care poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală" – echivalentul kantian al regulii de aur iudaice şi creştine, care ne spune să facem altora doar ceea am vrea să ni se facă nouă. Imperativul categoric ne pune la dispoziţie un test pe care principiile şi scopurile noastre trebuie să îl treacă, dacă este să le adoptăm. El nu determină care sunt aceste principii şi scopuri, ci stabileşte constrângerile în limitele cărora le putem urma în mod rezonabil. Astfel, el aşază temelia cooperării între fiinţe libere şi raţionale şi garantează că, acţionând împreună, fiinţele libere nu se vor subordona atitudinii centrate în „eu", ci se vor constitui întotdeauna ca „noi". Coexistenţa paşnică într-o societate de necunoscuţi se realizează nu datorită unui scop comun sau a unui plan organizat, ci prin constrângeri colaterale, care protejează fiecare persoană de scopurile şi planurile celorlalţi. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa naţiunilor care coexistă paşnic atunci când se supun constrângerilor dreptului internaţional. Coexistenţa paşnică nu este însă

creată de un scop comun sau de un plan exhaustiv. Dacă există astăzi pace în Europa, acest lucru nu se datorează vreunui plan. Dimpotrivă, pacea există în ciuda planurilor.

Aceeaşi observaţie a făcut-o şi Burke, deşi în termeni diferiţi, atunci când a atacat logica din spatele Revoluţiei Franceze. Revoluţionarii, susţinea Burke, erau conduşi de o „doctrină armată" pe care o inventaseră pentru a-şi justifica acţiunile distructive. Totul se subordona marelui plan de a crea o societate a „libertăţii, egalităţii şi fraternităţii" – scopuri al căror caracter vag servea la ascunderea contradicţiilor ce sălăşluiau în ele. Dacă oamenii au libertate, atunci ei o vor folosi în moduri care conduc în chip natural la inegalitate. Dacă oamenii sunt egali, atunci libertatea lor trebuie să dispară. Revoluţionarii au abolit libertatea şi au aşezat pe ruinele ei o nouă formă de inegalitate între cei care aveau puterea politică şi erau stăpâni şi cei care nu aveau puterea şi erau sclavi. Acest rezultat a fost consecinţa inevitabilă, în viziunea lui Burke, a accentului pe care revoluţia l-a pus pe Raţiune – pe urmărirea raţională a unui plan general. În locul Raţiunii înţelese astfel, Burke a apărat tradiţia, adică acel acord rezonabil consfinţit de soluţiile încercate pe termen lung, apărut prin încercare, eşec şi consens şi prin cooperarea liberă dintre oameni. „Raţiunea" revoluţionarilor era vocea „eului colectiv" care se împotrivea vocii tradiţiei, vocii lui „noi".

Tradiţia nu face parte dintr-un plan de acţiune, ci apare de-a lungul timpului prin cooperarea socială. Ea rezultă din practicarea constrângerilor morale de felul celor ale „dreptului natural" – constrângeri în limitele cărora cooperarea dintre necunoscuţi devine posibilă spre beneficiul tuturor. Ca şi în cazul pieţei, avantajul pe care aceste constrângeri îl conferă este, în parte, de natură epistemică: ele oferă o cunoaştere care a rezistat testului

timpului şi care permite rezolvarea conflictelor şi restabilirea echilibrului social în condiţiile unor perturbări locale. Respectând regulile şi obiceiurilor tradiţionale, ne echipăm cu o cunoaştere practică care se dovedeşte utilă mai ales atunci când ne aventurăm spre neprevăzut – adică o cunoaştere despre cum să ne purtăm cu ceilalţi atunci când, urmărindu-ne scopurile, dorim să ne asigurăm de cooperarea lor.

Pentru a mă exprima altfel, tradiţia (şi dreptul comun ca aplicare fundamentală a acesteia) condensează roadele unei istorii îndelungate a experienţelor umane: ea oferă o cunoaştere ce nu poate fi cuprinsă într-o formulă şi ce nu poate fi închisă într-o singură minte; este o cunoaştere dispersată în timp, în experienţa istorică a unei comunităţi care evoluează. Aşa cum preţurile dintr-o piaţă condensează o informaţie altfel dispersată în societatea contemporană, legile condensează o informaţie care este dispersată în trecutul unei societăţi. Dacă ar fi să reformulăm ideea lui Burke într-un vocabular modern, lipsit de retorica lui maiestuoasă: cunoaşterea de care avem nevoie în circumstanţele imprevizibile ale vieţii omeneşti nu este nici derivată din şi nici conţinută în experienţele unei singure persoane, nici nu poate fi dedusă în mod *a priori* din legi universale. Această cunoaştere ne este transmisă prin datini, instituţii şi tipare de gândire care s-au rafinat de-a lungul generaţiilor prin încercările şi eşecurile multor oameni care au pierit pe drum.

Iar acest lucru mă readuce, în concluzie, la teoria austriacă a pieţei în versiunea propusă de Hayek. În scrierile lui Hayek este implicită ideea că atât liberul schimb, cât şi obiceiurile străvechi se justifică în exact aceiaşi termeni. Atât unul, cât şi celelalte sunt distilări indispensabile ale unei cunoaşteri necesare din punct de vedere social, primul operând sincronic, celelalte diacronic, pentru a face

experienţele unui număr indefinit de oameni să influenţeze decizia pe care o iau eu, aici şi acum. Hayek subliniază că piaţa liberă face parte dintr-o ordine spontană mai largă, edificată pe schimbul liber de bunuri, idei şi interese – „jocul catalaxiei", cum îl numeşte el. Numai că acest joc se desfăşoară în timp şi – ca să adaptăm unul dintre gândurile lui Burke – atât morţii, cât şi cei nenăscuţi participă la el. Ei îşi fac cunoscută prezenţa prin tradiţii, instituţii şi legi. Cei care consideră că ordinea socială impune constrângeri asupra pieţei au dreptate. Însă, într-o ordine cu adevărat spontană, constrângerile sunt deja prezente sub forma obiceiurilor, legilor şi moralei. Dacă aceste lucruri bune se degradează, atunci, potrivit lui Hayek, nu există nici o cale prin care legislaţia le-ar putea înlocui. Pentru că ele fie apar în mod spontan, fie nu apar deloc, iar actele legislative care dictează „o societate bună" distrug ceea ce rămâne din înţelepciunea acumulată, care face o asemenea societate posibilă. Prin urmare, nu este deloc surprinzător că gânditorii britanici conservatori – precum Hume, Smith, Burke şi Oakeshott – nu au văzut nici o tensiune între apărarea pieţei libere şi o viziune tradiţionalistă despre ordinea socială. Căci ei au crezut în limitele spontane pe care consensul moral al comunităţii le impune pieţei. Poate că în acest moment consensul se fisurează. Însă fisura este, în parte, rezultatul amestecului statului, care e totodată incapabil să o repare. Succesul sofismului planificării – care permite apariţia acestor vaste motoare de putere şi influenţă ce demarează haotic spre viitor – este ceea ce a condus la erodarea consensului care aşază autenticul pronume „noi" în centrul politicii.

VII
SOFISMUL SPIRITULUI ÎN MIŞCARE

L-am elogiat mai devreme pe Hegel pentru recunoaşterea faptului că libertatea nu este un dat natural, ci un artefact pe care îl construim împreună prin participarea la viața socială. Însă Hegel a lăsat moştenire lumii – fără să vrea – un mod de gândire la fel de greşit precum cele criticate de el, cu o profundă influență asupra entuziasmelor nechibzuite care au întors lumea cu susul în jos în ultimul secol. Acest mod de gândire susține că istoria manifestă o evoluție continuă, care reflectă atât dezvoltarea spirituală a individului către o conştiință de sine totală, cât şi dezvoltarea societății către împlinirea sa ca stat obiectiv, guvernat de lege. Potrivit hegelienilor, fiecare perioadă din istorie reprezintă o treaptă în evoluția spirituală a umanității. Proprietatea pe care o au în comun toate produsele culturale dintr-o epocă este acel „spirit al vremii", sau *Zeitgeist*, care este dinamic în mod inerent, transformă ceea ce moşteneşte şi este depăşit atunci când îi trece timpul.

Filozofia hegeliană a istoriei a constituit o încercare de a înțelege un fenomen frapant, dar misterios – acela al mişcării progresive a societăților occidentale şi al apariției individului liber ca punct focal şi ca *raison d' être* a statului

modern[59]. În mare parte, scrierile sale sunt speculații neînfrânate; însă, în şi mai mare parte, ele conțin o intuiție bună şi explicații cumpănite. Problema rezidă în conceptul *Zeitgeist-ului,* care, la Hegel, este legat de o teorie subtilă a proceselor temporale şi a „obiectivizării" (*Entäusserung*) spiritului colectiv. Ajunsă pe mâinile unor gânditori mai puțin subtili, ideea „spiritului vremii" a fost trivializată şi folosită ca unealtă retorică pentru a justifica inovația în orice domeniu şi pentru a raționaliza repudierea masivă a trecutului. Aceasta este concepția care stă la baza filozofiei progresului, cu un impact disproporționat, în raport cu plauzibilitatea sa, asupra vieții politice şi intelectuale moderne. Ea dă naştere unui sofism interesant, ale cărui consecințe se pot observa în viața culturală şi politică a societăților moderne.

Eu îl numesc „sofismul spiritului în mişcare": sofismul asimilării în „spiritul vremii" a tuturor faptelor din lumea în care trăim, inclusiv a propriilor noastre proiecte. Comitem sofismul spiritului în mişcare ori de câte ori considerăm că acțiunile libere ale indivizilor sunt consecințe necesare ale timpului în care trăiesc. Este un sofism nu doar pentru că neagă libertatea umană, ci pentru încă două motive. Mai întâi, aplică o metodă specifică de a da sens lucrurilor trecute din perspectiva prezentului şi a viitorului. În al doilea rând, aplică o înțelegere a progresului derivată din ştiință şi generalizată la cultura umană.

Sofismul spiritului în mişcare, în formele sale curente, poartă amprenta istoriei hegeliene a artei. Ca urmare a filozofiei istoriei a lui Hegel şi a prelegerilor sale postume de estetică, în universitățile de limbă germană a apărut o

---

[59] Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. H.B. Nisbet, Cambridge, 1980 [trad. rom.: *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Humanitas, Bucureşti, 1997 – n. tr.].

mişcare influentă dedicată periodizării culturii occidentale. Mari gânditori, precum Jakob Burckhardt şi discipolul său Heinrich Wölfflin, au încercat să înțeleagă civilizația europeană prin intermediul mişcărilor succesive din lumea ideilor, care impuneau, fiecare, o unitate de perspectivă şi de inspirație în arta şi literatura unei epoci. Wölfflin a încercat în acest fel să explice tranziția rapidă a artei şi arhitecturii europene din secolul al XVII-lea de la gramatica clasică şi formele solide, terestre ale Renaşterii la bisericile grațioase, orientate către cer ale lui Borromini, la sculpturile expresive ale lui Bernini şi la tablourile întunecate şi dramatice ale lui Rubens şi Caravaggio. Wölfflin era de părere că aceeaşi tranziție de la forme civice la drame personale poate fi observată în pictura, sculptura şi arhitectura de la mijlocul secolului al XVII-lea nu numai din Italia, ci şi din Franța şi Germania. Aşa cum Burckhardt justificase ideea Renaşterii arătând cum se manifesta în arta şi ştiința din Italia secolului al XV-lea, Wölfflin a încercat să justifice ideea barocă printr-o sinteză similară a domeniilor relevante pentru expresia culturală[60].

Astfel a fost inventată categoria Barocului, care – prin cuprinderea şi generalitatea ei – a slujit un scop important, acela de a ne permite nouă, celor care privim toate acestea dintr-o perspectivă privilegiată, cunoscând ceea ce a urmat, dar şi ceea ce a fost înainte, să o înțelegem în întregul său. Wölfflin a legat barocul de Contrareforma religioasă şi de toate marile conflicte politice şi religioase care au fragmentat atunci Europa. El a fost influențat în mod conştient de filozofia lui Hegel considerând că civilizația avansează ca un tot de la o perioadă istorică la alta, precum un organism

---

[60] Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy, 1860 [trad. rom.: Cultura Renaşterii în Italia, Minerva, Bucureşti, 2000 – n. tr.]*; Heinrich Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, 1888.

care trece prin stadiile ciclului său de dezvoltare. Această metodă de periodizare a avut o influență atât de mare, încât termenul „baroc” este aplicat acum întregii vieți culturale europene din secolul al XVII-lea şi de la începutul secolului al XVIII-lea, astfel că, de pildă, Milton este considerat un poet baroc. Barocul s-a încetățenit şi în muzicologie, devenind o etichetă comodă pentru a-i aduce pe Vivaldi, Bach şi Couperin laolaltă, ca urmaşi ai polifoniei renascentiste şi ca precursori ai „stilului clasic” – un stil denumit, pentru o vreme, rococo în baza ideii că în muzică, la fel ca în arhitectură, rococoul urmează barocului în logica inexorabilă a trecerii de la un *Zeitgeist* colectiv la altul.

Este limpede că acest mod de a gândi arta şi cultura este util, pentru că evidențiază conexiunile dintre diferite forme de artă, dar este înțesat, în acelaşi timp, de legături forțate. Este clar şi că reprezintă o formă de gândire *retrospectivă*. Depinde de un punct de vedere privilegiat, de unde să poată compune imaginea trecutului, conturându-i înălțimile, adâncimile şi limitele, ale căror umbre şi continuități sunt vizibile doar de la o anumită distanță. Implică adaptarea unor aparențe diverse şi adesea opuse la tendințele contemporane, care oamenilor din trecut li s-ar fi părut incomprehensibile; de asemenea, asumă o perspectivă istorică pe termen lung, accesibilă doar acelora care se consideră „ulteriori” obiectului lor de studiu. Presupunerea că poți să-ți priveşti prezentul printr-un astfel de cadru de gândire, că poți să analizezi „necesitățile actuale alea *Zeitgeist*-ului” şi chiar să proiectezi această analiză într-un viitor necunoscut înseamnă să comiți o gravă eroare de gândire – periculoasă pentru că implică limitarea propriei libertăți şi presupunerea că lucrurile pur accidentale stau sub semnul necesității.

Să ne exprimăm altfel: o periodizare de felul celei din istoria artei nu este un prim pas către formularea unei teorii

ştiinţifice. Nu are scopul de a produce „legi ale mişcării”, la care să se conformeze toate culturile umane – deşi Hegel credea că astfel de legi pot fi descoperite. Este un exerciţiu în ceea ce filozoful kantian Wilhelm Dilthey numea *Verstehen*, pe care noi am putea-o numi „înţelegere umanistă”, un gen de înţelegere pe care o îndreptăm unul către celălalt printr-un dialog raţional. Este o înţelegere care respectă libertatea obiectului său. Însă, întrucât ea este îndreptată spre trecut şi caută să dea seama de caracterul *istoric al acestuia*, descoperirile ei au un aer de inevitabilitate. În fond, trecutul este un subiect încheiat; el nu mai poate fi schimbat. Derulând pe repede înainte şi privind prin ochelarii istoricului, suntem predispuşi să gândim la fel despre prezent – că tot ceea ce facem este inevitabil, în supunere oarbă faţă de imboldul care ne poartă prin timp.

Mitul „progresului” adânceşte şi mai mult acest sofism. În domeniul cercetării ştiinţifice există în mod cert progres – fiecare generaţie îmbogăţeşte cunoaşterea celei de dinaintea ei, iar secretele universului sunt descifrate şi exploatate unul câte unul. Nu există, desigur, un motiv pentru care progresul ştiinţific ar trebui să continue la nesfârşit; este chiar posibil ca, la un moment dat, instituţiile de învăţământ să decadă atât de mult, încât rezultatele acumulate prin cercetarea ştiinţifică să nu mai fie date mai departe. Însă chiar şi aşa, prin forţa lucrurilor, în ştiinţă există progres, iar acest progres se observă în avansul tehnologic care influenţează condiţiile sociale şi aşteptările oamenilor.

Pe de altă parte, este clar greşit să credem că acest gen de progres e prezent în domenii în care nu există o acumulare a cunoaşterii. Este problematic să credem, de pildă, că ar exista un progres *moral* continuu, la fel de rapid precum progresul ştiinţific; este şi mai problematic să credem că ar

exista un progres artistic sau unul spiritual aferent. Nici un poet nu l-a depăşit încă pe Homer, iar în artă, religie şi filozofie declinul este la fel de probabil de la o generație la alta precum este progresul. Chiar dacă există cunoaştere într-o cultură superioară, nu este tipul de cunoaştere care se acumulează ordonat sau liniar. Este mai degrabă o chestiune de înțelepciune decât de expertiză, o chestiune de înțelegere imaginativă mai degrabă decât de teoretizare a naturii umane.

Există o zonă în care credința în progres se scurge pe un teritoriu toxic: politica. Instituțiile politice, legale şi administrative sunt în continuă schimbare, pentru a răspunde intereselor şi raționamentelor celor pe care îi servesc. În anumite locuri şi în anumite vremuri, schimbarea a părut să fie în direcția progresului – ideea emancipării a avansat încetul cu încetul, iar puterile monarhice şi ecleziastice au fost obligate să se retragă tot mai mult din calea suveranității poporului. Povestea este spusă în multe feluri, iar eu nu urmăresc să o atac în această carte, ci doar să evidențiez faptul că, deşi există numeroase aspecte ale ordinii politice în care progresul este posibil, nu toate schimbările sunt benefice şi nici nu se produc dacă interesele rivale nu sunt echilibrate şi gospodărite adecvat. Este indiscutabil că în secolul al XVIII-lea în America s-a produs emanciparea politică a omului de rând şi tranziția de la supus la cetățean. Revoluția Franceză a anticipat această schimbare, însă a şi înăbuşit-o. Iar progresul înregistrat pretutindeni în secolul al XIX-lea s-a încheiat brusc în Rusia în 1917, în Germania douăzeci de ani mai târziu, iar în Europa de Est după cel de-al Doilea Război Mondial. Nu se poate nicidecum spune că emanciparea a fost *inevitabilă*, că a fost indusă de schimbările inexorabile ale *Zeitgeist-ului* sau că a avut acea logică dialectică – a întrebărilor şi răspunsurilor succesive –

despre care vorbesc hegelienii. Sunt şi cei precum Francis Fukuyama, care, începând cu Iluminismul, văd un progres continuu, de la relaţiile de putere şi subordonare la o egalitate ultimă a respectului, ce urmează să marcheze „sfârşitul istoriei”[61]. Însă această teză pare plauzibilă doar dacă ne uităm la o clasă restrânsă de exemple şi dacă ignorăm multitudinea de metode prin care egalitatea respectului a fost atinsă de fapt prin perimarea totală a acestuia.

Să spunem măcar că progresul în sfera politică este incert şi discutabil. Schimbarea apare – uneori spre bine, alteori spre rău. Însă numai în retrospectivă, în lumina istoriei culturale şi sociale, se poate vorbi despre un *Zeitgeist* în care doar *această* schimbare sau *acea* dezvoltare a contat. La mijlocul secolului al XIX-lea însă, ideea de progres s-a instaurat în politică, iar descoperirile ştiinţifice care au răsturnat multe dintre vechile credinţele şi au sporit considerabil capacităţile umane au acreditat ideea că s-a intrat într-o nouă eră – cea a modernităţii. Acesta a fost momentul în care sofismul spiritului în mişcare a început să se răspândească. În toate domeniile, se considera că trebuie să fim loiali spiritului vremii, iar aderarea la tradiţii, valori şi practici din trecut, în politică, în relaţiile sociale sau în artă, era o mişcare „reacţionară”, adică o lipsă de înţelegere a legilor dezvoltării istorice şi un refuz de a accepta „noul început” care ni se ivea în faţa ochilor. Mesajul acesta a fost răspândit în sfera morală şi politică de utilitariştii englezi, de pozitiviştii francezi, de adepţii lui Saint-Simon şi de primii hegelieni din Germania. Despre credinţa în spiritul în mişcare, care poartă omenirea pe culmile cunoaşterii, ale

---

[61] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man, Harmondsworh, 1992 [trad. rom.: Sfârşitul istoriei şi ultimul om, Paideia, Bucureşti, 1994 – n. tr.].*

competenței şi ale stăpânirii naturii, se poate spune că, în secolul al XIX-lea, a devenit o superstiție dominantă cu efecte devastatoare în Rusia, după cum observau Dostoievski şi alții. Această superstiție a dăinuit până în zilele noastre ca panaceu al utopiştilor, este prezentă în retorica nesăbuită a adepților globalizării şi în futurismul fără scrupule al transumaniştilor.

Sofismul acesta, de a privi retrospectiv lucruri care nu s-au întâmplat încă, a devenit o parte integrantă a gândirii progresiste, nu doar în politică, ci şi în artă. Rezultatul este paradoxal – ajungem să credem că există forțe istorice care ne eliberează, însă prin legi care ne constrâng. Acest paradox ne este cunoscut de la Lenin şi Mao, care ne îndeamnă constant să facem în mod liber ceea ce ei cred că suntem oricum constrânşi să facem. La fel de familiară este şi distrugerea ce survine când oamenii îşi închipuie că acțiunile lor sunt justificate de „legi ale mişcării" istorice pe care ei nu le pot contracara. Însă mai interesant pentru noi şi pentru zilele noastre este un alt efect al acestui sofism, care priveşte practica din artă şi arhitectură.

De mai bine de un secol poziția acceptată este că arta şi arhitectura trebuie să încurajeze direcții noi: operele nu trebuie să fie numai originale, ci şi provocatoare, chiar şocante, sfidând aşteptările celor care intră în contact cu ele. Este de la sine înțeles că, atunci când s-au revoltat împotriva lui Manet sau când şi-au arătat disprețul față de arta abstractă, criticii au greşit. Însă aceste episoade ar trebui privite ca nişte excepții. De regulă, operele de artă noi şi originale sunt apreciate în mod corect de publicul critic – gândiți-vă la mulțimea de oameni care a participat la înmormântarea lui Beethoven sau la modul în care au fost receptați T.S. Eliot, Henry Moore şi Picasso. Nu este nicidecum firesc ca un artist să aibă succes pentru că şochează, jigneşte sau îşi provoacă audiența. În trecut,

originalitatea nu a fost văzută niciodată ca o modalitate de detronare radicală a convenţiilor sau ca o rupere totală şi ca o transgresare a normelor estetice. Michelangelo a sfidat sintaxa arhitecturii clasice proiectând interiorul Bibliotecii Laurenţiene din Florenţa – dar a făcut acest lucru într-un mod interesant şi inteligibil pentru cei familiarizaţi cu stilul brunellescian şi folosind ca materie primă vocabularul şi proporţiile clasice. Rezultatul i-a surprins pe contemporanii săi, însă a devenit imediat popular. În schimb, Mozart a adoptat, pentru cvartetele sale de coarde, limbajul perfecţionat de Haydn, de la care nu s-a îndepărtat decât în mică măsură. Şi totuşi, după cum însuşi Haydn recunoştea, aceste cvartete se numără printre cele mai originale opere muzicale compuse vreodată.

Cu toate acestea, a devenit un loc comun să apărăm orice noutate din lumea artei, a muzicii şi a arhitecturii, indiferent de cât de gol sau de ofensator este conţinutul, invocând searbăd „rezistenţa” de care s-au lovit marii artişti în timpul vieţii. Colajele goale ale lui Gilbert şi George, patul nefăcut al lui Tracey Emin, rechinii în formaldehidă ai lui Damien Hirst sunt apreciaţi ca experimente originale, care merită cele mai înalte distincţii. De teamă să nu fie aruncaţi în aceeaşi oală cu cei care l-au exclus pe Manet din galeriile de artă sau cu cei care au huiduit *Ritualul primăverii*, criticii nu îndrăznesc să recunoască faptul că acelea sunt doar nişte rebuturi fără sens. Suntem cu toţii familiari cu retorica aceasta şi cu uşurinţa cu care orice gest ofensator este reevaluat ca o idee originală pentru a corespunde standardelor aprecierii estetice.

După părerea mea, în spatele acestor tendinţe stă sofismul spiritului în mişcare. Acesta ne spune că încercările de a adera la standarde şi reguli stabilite de generaţiile anterioare sunt reacţionare în esenţa lor, nişte exerciţii de „nostalgie” sau de „pastişă”. Nu ne putem

întoarce în timp pentru că este imposibil să *aparţinem* altor vremuri; putem doar să le imităm în moduri ce vor fi inevitabil slugarnice, neautentice şi nesincere. *Zeitgeist*-ul care ne conduce este cel care acţionează *acum*. Adevărata artă trebuie să fie loială *Zeitgeist-ului*; dacă şochează, aceasta se întâmplă pentru că viitorul nu poate decât să-i şocheze pe cei care nu sunt pregătiţi pentru el şi nu-i recunosc necesitatea. Paradoxul că libertatea şi transgresiunea artiştilor cu adevărat moderni sunt rezultatul unei legi ineluctabile este îmbrăţişat fără ezitare de norma socială. Artiştii cu adevărat moderni aparţin vremurilor lor, iar vremurile sunt cele care le dictează ce să facă.

Multă artă fără valoare a izvorât din această gândire greşită. A izvorât însă şi artă valoroasă, care s-a ridicat dincolo de convenţiile critice folosite pentru a o justifica şi s-a impus pe cont propriu cu o autoritate mai presus de teorie şi superioară apologeticii. Sofismul *Zeitgeist*-ului a fost invocat pentru a justifica muzica lui Berg, Webern şi Schönberg, însă faptul că justificarea este eronată nu înseamnă că şi cauza este greşită. Condamnabilă este utilizarea sofismului în maniera în care a făcut-o Adorno, cu scopul de a crea o normă critică menită să înăbuşe orice experiment în afara celor îngăduite de spiritul dominat, care astfel încetează să fie experimente şi devin una cu vocea ineluctabilă a istoriei[62]. O astfel de normă face critica reală redundantă. Mai mult, dă naştere unui substitut periculos al criticii. Dacă o operă este dificilă, scandaloasă, şocantă sau profanatoare, atunci este demnă de apreciere; dacă, în schimb, respectă regulile tradiţiei şi ale decenţei, este dată la o parte. Prin aplicarea acestei reguli, exercitarea profesiei

---

[62] Vezi Theodor W. Adorno, *The Philosophy of Modern Music, tr. Anne G. Mitchell şi Wesley V. Bloomster, Londra, 2003 (prima ediţie: 1948).*

de critic devine foarte simplă, iar eroarea, dacă apare, nu poate fi decât rezultatul unei poziționări prea avangardiste. Arta şi compoziția devin şi ele simple, îngăduindu-le unor impostori incompetenți să desconsidere ca simple pastişe frumusețile cu greu câştigate de contemporanii lor – aşa cum Adorno i-a repudiat pe Sibelius, pe Vaughan Williams şi, în cele din urmă, chiar şi pe Stravinski, pe motiv că produceau „fetişuri" muzicale.

Pesimismul ne aduce aminte că marea artă nu se obține cu uşurință, că nu există o formulă pentru a o produce şi că creativitatea nu are sens în lipsa regulilor care o constrâng. Aceste reguli nu sunt arbitrare sau inventate. Ca şi sintaxa armoniilor tonale, ele au evoluat prin dialogul, de secole, dintre public şi artişti. Regulile sunt efectul secundar al gustului şi reziduul unei comunicări reuşite, iar a le urma înseamnă a intra într-o tradiție neîntreruptă a desfătării. Regulile pot fi încălcate, dar numai după ce au fost internalizate. Respectăm faptul că Schönberg a încălcat regulile în *Pierrot lunaire* pentru că, între altele, ele au fost încălcate de compozitorul lui *Gurrelieder* şi *Verklärte Nacht*. Însă nu apreciem încălcarea lor la întâmplare, de către cineva precum Tracey Emin, care pare că nu le-a stăpânit niciodată.

Cât despre sofismul spiritului în mişcare, acesta îşi datorează farmecul vacuității sale: poate fi folosit pentru a justifica orice, pentru a desconsidera orice critică, oricât de temeinică ar fi, şi pentru a saluta cu aprecieri goale orice act ofensator ce poate fi prezentat ca noutate. Astfel, până şi cele mai arbitrare gesturi sunt înzestrate cu aura aparentă a necesității, iar criticile sunt neutralizate înainte de a fi formulate. Sofismul spiritului în mişcare dăunează atât tradiției (împotriva căreia se ridică), cât şi talentelor individuale (pe care ar trebui să le promoveze). De la Schönberg şi Eliot până la Messiaen şi Matisse, marii

moderniştii nu şi-au pierdut timpul cu o viziune care face arta modernă uşoară şi ignoră importanţa unei trăsături fără de care originalitatea este imperceptibilă – anume încercarea de a institui o continuitate veritabilă cu maeştrii trecutului. Moderniştii timpurii, deşi contaminaţi într-o oarecare măsură de sofismului *Zeitgeist*-ului, au simţit că libertatea lor trebuia *justificată într-un fel* prin *legătura* cu trecutul, şi nu prin ignorarea sau sfidarea acestuia. Istoria reală a artistului modern este cea relatată de el însuşi. Este istoria spusă de T.S. Eliot în eseuri şi în *Patru cvartete*, de Ezra Pound în *Cantos-uri*, de Schönberg în scrierile sale critice şi în *Moise şi Aron*, de Rilke în *Sonete către Orfeu* şi de Valéry în *Cimitirul marin*. Din această perspectivă, scopul artistului modern nu este să se desprindă de tradiţie, ci să reinterpreteze tradiţia în circumstanţe pe care moştenirea artistică nu le anticipase încă. Această istorie nu are în vedere potenţialul de trecut al prezentului, ci accentuează realitatea prezentă ca *loc în care am ajuns*, a cărui natură trebuie să o înţelegem în termenii continuităţii. Dacă, în circumstanţele moderne, formele şi stilurile artistice trebuie refăcute, acest lucru se întâmplă nu cu scopul de a repudia tradiţia, ci cu cel de a o reconsolida. Efortul artistului modern este să exprime realităţi care nu au mai fost întâlnite până atunci şi care sunt deosebit de greu de definit. Însă acest lucru nu se poate face decât prin aducerea capitalului nostru spiritual în prezent şi prin înfăţişarea lui aşa cum este cu adevărat. Pentru Eliot şi pentru colegii lui, arta modernă nu putea, prin urmare, să existe altfel decât ca o căutare a ceea ce este acceptat: ca o încercare de a surprinde natura experienţei moderne în relaţie cu certitudinile unei tradiţii veritabile.

Cea mai sugestivă ilustrare a sofismului spiritului în mişcare este cea oferită de arhitectura modernă şi de apologeţii ei. Spunând „arhitectură modernă” nu mă refer la

capodoperele care, de la Frank Lloyd Wright şi până la Louis Khan, au ocupat locuri de cinste printre realizările exemplare ale vremurilor noastre. Mă refer la stilul tipic modern, compus din pereţi-cortină sau din plăci orizontale, fără forme, umbre sau ornamente, fără faţade articulate, arătându-se ca un adversar familiar pe stradă, în oraşe şi la ţară – bine-cunoscutul stil „cutie de pantofi" pe care îl putem găsi la periferia urbană, dar şi în inima oraşelor. Apologeţii acestui gen de modernism cotidian domină şcolile de arhitectură. Ei dezaprobă cariatidele, coloanele, arhitravele şi stucaturile. Dezaprobă relansarea arhitecturii greceşti şi gotice. Dezaprobă strada ca spaţiu public primar şi faţada ca latură publică a unei clădiri. Dezaprobă fiecare regulă, scrisă sau nescrisă, care a dat o formă ţesăturii urbane. Dezaprobă toate acestea ca reziduuri ale unor „timpuri trecute", ce nu pot fi imitate decât într-un mod „neautentic" şi doar asumând ceea ce moderniştii numesc „pastişă". Istoria a decretat sfârşitul acestor lucruri; este vremea unui nou început şi a unei noi arhitecturi, cu materiale şi metode adecvate spiritului vremii.

Teoreticienii de seamă ai modernismului – Le Corbusier, constructiviştii ruşi, Walter Gropius şi Hannes Meyer – au susţinut că sunt gânditori din tradiţia lui Vitruviu şi Palladio. Însă micimea lucrurilor pe care le-au spus despre arhitectură (în comparaţie cu ceea ce au spus relansatorii renaşterii – precum Alberti în *Zece cărţi de arhitectură*, Ruskin în *Pietrele de la Veneţia* şi în *Cele şapte făclii ale arhitecturii*, respectiv Viollet-le-Duc în cele două volume de conferinţe) arată că totul este o înşelăciune. Pionierii modernismului erau activişti sociali şi politici care urmăreau să constrângă acel material uman dezordonat al oraşelor în cămaşa de forţă a utopiei. Pentru ei, arhitectura era doar o parte a unui plan atotcuprinzător. Proiectul lui Le Corbusier, care prevedea demolarea întregului Paris de la

nord de Sena şi înlocuirea lui cu turnuri înalte de sticlă, se dorea un semn de emancipare, o eliberare din constrângerile vieții urbane. Străzile şi aleile murdare şi promiscue trebuiau înlocuite de iarbă şi copaci – de spații deschise în care omul nou, odată ieşit din flaconul aseptic de sticlă unde era depozitat noaptea, să se poată plimba în linişte sub razele soarelui. Adevărul este că Le Corbusier nu s-a întrebat niciodată dacă oamenii vor să locuiască într-o astfel de utopie şi nici nu i-a păsat prin ce metodă avea să îi aducă acolo. Istoria (în înțelegerea proiectului modernist) impunea ca ei să fie acolo şi cu asta, basta.

Acest mod de gândire prezintă multe dintre sofismele discutate deja în această lucrare. Sofismul celui mai bun caz a avut o contribuție semnificativă în arhitectură încă de la apariția stilului Bauhaus, adepții acestui stil refuzând categoric să-şi imagineze scenariul cel mai rău care ar fi putut rezulta din proiectele lor imobiliare mărețe. Înțelepciunea acumulată de-a lungul secolelor de constructori şi proiectanți a fost dată la o parte în virtutea încrederii în scenariul „cel mai bun”, care viza noi moduri de a trăi. Lumina, aerul şi verdeața aveau să înlocuiască străzile întunecoase şi aleile murdare: cât despre întuneric, intimitate, viață de stradă şi zone de tranziție, nimeni nu s-a gândit să le ceară părerea oamenilor simpli care au arătat, de-a lungul vremii, că iubesc aceste lucruri şi că au nevoie de ele.

Nu numai Europa şi America au avut de suferit de pe urma implacabilului marş al arhitecturii moderniste. Atunci când Mahomed Atta a trimis avionul American Airlines 11 în turnul nordic al World Trade Center, pe 11 septembrie 2001, el şi-a exprimat, desigur, indignarea față de tot ceea ce simboliza clădirea respectivă: triumful materialismului secular, succesul şi prosperitatea Americii, tirania marilor instituții financiare şi *hybris*-ul oraşelor moderne. Dar şi-a

exprimat şi o veche ranchiună împotriva modernismului arhitectural, o poziție pe care o articulase deja în lucrarea de dizertație pe care a susținut-o în cadrul programului de masterat al şcolii de arhitectură a Universității din Hamburg. Tema dizertației lui a fost vechiul oraş Aleppo, distrus de preşedintele sirian Hafiz al-Assad în lupta sa nemiloasă de exterminare a Frăției Musulmane, însă deteriorat şi mai tare de ridicarea peste noapte a zgârie-norilor care estompează vechile străzi şi tronează peste degetele firave şi rugătoare ale moscheilor. Acest aspect de cimitir de fiare vechi al modernismului a reprezentat, pentru Atta, un simbol al impietății lumii moderne şi al desconsiderării brutale a lumii musulmane.

Vechile oraşe din Orientul Mijlociu, surprinse în încântătoarele desene şi tablouri ale lui Edward Lear, erau locuri în care comunitățile strâns unite se adunau la umbrele moscheilor şi în care minaretele străpungeau cerul cu rugăciuni neîntrerupte. Erau locuri cu îndeletniciri pioase, iar aleile romantice, curțile şi bazarurile – o imagine familiară din poveştile arabe, de la *O mie şi una de nopți* la romanele lui Naghib Mahfuz – aveau un loc de neclintit în viața musulmanilor, mai cu seamă a celor care, precum Atta, erau purtați printre străini, în oraşele de beton ale modernității occidentale.

Aceste oraşe vechi ale Orientului Mijlociu arată astăzi foarte diferit, cu moschei înghesuite printre zgârie-nori, cu blocuri prost făcute care strivesc curțile vechi, cu alei sfâşiate de autostrăzi. Deşi cauzele acestui dezastru social şi estetic sunt numeroase, creşterea populației fiind una dintre ele, este de netăgăduit că arhitectura modernistă îşi are partea ei de vină. Căci ea alimentează în mod direct dorința de a „progresa odată cu vremurile” ca unică alternativă, în mintea birocratului din Orientul Mijlociu, la supunerea izolată care a reprezentat înainte norma. Planul nebunesc al

lui Le Corbusier în Alger a reprezentat primul indiciu că oraşele musulmane vechi ar putea fi refasonate fără a se ţine cont de nevoile sociale şi spirituale ale locuitorilor, numai ca să intre în sfârşit în lumea modernă. În ciuda faptului că planul a fost realizat doar parţial, este studiat încă asiduu în şcolile de arhitectură ca marea „soluţie" la o problemă care, înaintea lui Le Corbusier, nici măcar nu exista – „problema" înghesuirii oamenilor într-un oraş fără ca libertatea lor de mişcare să fie îngreunată, pentru a crea un oraş care să fie un simbol pentru noua eră a automobilelor. Soluţia lui Le Corbusier a fost să construiască autostrăzi suspendate pe deasupra blocurilor de locuinţe. Urmau să fie demolate multe case vechi şi străzi înguste, iar vederea către ocean avea să fie obturată de blocuri-turn care ar fi eclipsat moscheile şi bisericile. Primarul ales al oraşului s-a împotrivit acestui plan, ceea ce l-a făcut pe Le Corbusier să îl abordeze pe guvernatorul neales al *Departamentului*, cerându-i să anuleze decizia primarului. „Planul trebuie să dicteze", a scris el. „Planul este corect. El afirmă realităţi indubitabile." Iar, când Le Corbusier a fost delegat de Guvernul de la Vichy să răspundă de construcţiile naţionale în 1941, el a avut grijă ca planul din Alger să primeze în agenda sa[63].

Aspectul congestionat al oraşelor musulmane decurge firesc din modul de viaţă al locuitorilor. Curţile şi aleile exprimă spiritul acestei comunităţi – o comunitate în care oamenii se opresc să se roage de trei ori pe zi, care se defineşte prin ascultare şi supunere, care se retrage în sânul familiei de fiecare dată când vremurile devin dificile. Autostrăzile şi blocurile-turn ucid oraşele musulmane şi îi exilează pe tineri în străinătate, unde, precum Atta, fierb de

[63] Povestea este relatată de John Silber, *Architecture of the Absurd*, Boston, 2007.

dorința de a se răzbuna pe modernismul care i-a dezrădăcinat. Însă *Zeitgeist*-ul cere ca aceste oraşe să fie distruse, iar ei nu le pot apăra. Nici statele musulmane nu sunt inocente în fața sofismului spiritului în mişcare. Dimpotrivă, cel mai deprimant este că s-au grăbit să adopte simbolurile modernității şi să definească modernitatea în termenii schimbărilor care au transformat oraşele americane în pustietăți de nelocuit. Nu evaluarea rațională a nevoilor energetice ale Egiptului a dus la construirea barajului Aswan şi la inundarea unei frumoase zone pline de antichități. Ci aceeaşi superstiție istoricistă care l-a împins pe Pevsner să se dezică de goticul victorian, care l-a înverşunat pe Le Corbusier împotriva vechiului Alger şi care a dus la construirea absurdului Dom al Mileniului în Londra. Dacă ar fi să căutăm o explicație pentru islamism, acesta ar fi punctul de plecare – adoptarea în rândul noilor birocrați a unui sofism care respinge legitimitatea unei credințe şi a unui mod de viață legat în mod intrinsec de trecut. Islamul, corect înțeles, este incompatibil atât cu ideea că ne-am putea mişca în pas cu vremurile, cât şi cu ideea că ar *exista* aşa-zisele „vremuri" în pas cu care ne-am putea „mişca". Pe chipul lumii islamice stă întipărit conflictul dureros dintre birocrațiile moderniste, create de sofismul spiritului în mişcare, şi comunitățile al căror spirit conducător este etern, de neclintit, atotcunoscător, în afara timpului şi a schimbării. Iar, dacă musulmanii devin islamişti, acest lucru se întâmplă, în parte, pentru că îşi însuşesc sofismul oponenților lor birocrați şi percep lumea şi istoria ei ca pe o manifestare a unui spirit mişcător rival.

Clădirile clasice şi gotice vorbesc despre o altă epocă, în care credința, onoarea şi autoritatea se ridicau mândre, fără să se ia în glumă pe stradă. Din punctul de vedere al modernişti lor, stilul şi materialele acelea nu mai puteau fi folosite în mod autentic pentru că nimeni nu mai credea în

vechile idealuri. Perioada modernă a fost o epocă fără eroi, fără credință, fără omagii publice aduse unei instanțe mai înalte sau mai nobile decât omul de rând. Prin urmare, a avut nevoie de o arhitectură care să-i reflecte viziunea morală, a unei societăți fără clase şi fără ierarhii, fără valori absolute, ci doar relative. A reclamat, aşadar, o arhitectură fără ornamente şi fără pretenția unei măreții superioare ființei umane, o arhitectură care a folosit materiale moderne pentru a crea o lume modernă. Cuvintele-cheie ale acestei noi arhitecturi au fost „onestitate" şi „funcție". Implicația era că, prin caracterul lor onest, clădirile ne ajutau pe *noi* înşine să fim la fel. Noul oraş, făcut din sticlă, beton şi parcuri, este lipsit de false pretenții sociale, iar în el oamenii trăiesc într-o uniformitate exemplară şi sunt respectați în mod egal. Acesta este oraşul pretins de *Zeitgeist*.

În mod paradoxal, însă, arhitectul care urma să creeze noul oraş antieroic era el însuşi un erou. Odată cu modernişti, a apărut şi imaginea arhitectului Titan, capabil să manipuleze structuri gigantice şi spații extinse. Arhitectul urma să înlocuiască rânduiala neînsemnată a străzilor şi aleilor – rânduiala mâinii invizibile – cu o ordine nouă, planificată şi atotcuprinzătoare, un monument în cinstea mâinii vizibile care o crea. Această viziune este prezentă deja în *Constructorul Solness,* de Ibsen. De asemenea, este popularizată de Ayn Rand, autoare de romane şi scrieri filozofice, în remarcabila sa carte *Revolta lui Atlas*. Oraşul modernist a apărut ca un oraş fără monumente, dar a devenit el însuşi monument – un monument închinat arhitectului său. Nici unui cititor al scrierilor lui Le Corbusier nu îi pot scăpa semnele viziunii sale egocentrice. Acelaşi egocentrism este vizibil în formele şi scalele adoptate de „staruri" ale arhitecturii (*starhitects*) precum Richard Rogers sau Norman Foster, care au fost lăsați să se dezlănțuie în oraşele noastre. Iar acesta este principalul

motiv pentru care mulți sunt oripilați de clădirile lor: acolo, chiar sub ochii noştri, atitudinea centrată în „eu” răzbate din rândurile unui „noi” mutilat.

Una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale mişcării moderne din arhitectură este reaua-voință cu care aceasta s-a impus. Cei care i s-au împotrivit au fost catalogați drept inamici, reacționari şi nostalgici care împiedicau marşul necesar al istoriei. Ei aveau să fie înlăturați cât de curând din pozițiile de putere şi influență. Când şi-au dezlănțuit cruciada la Londra, istoricul german al artei Nikolaus Pevsner şi arhitectul constructivist rus Berthold Lubetkin s-au erijat în legislatori, condamnând orice mişcare care nu reprezenta o îndepărtare radicală de trecut. Ambii erau refugiați ai modernismului de factură politică – nazismul, în cazul lui Pevsner, comunismul, în cazul lui Lubetkin. Însă ei au adus cu ei cenzura regimurilor din care încercaseră să scape. Nimic nu era mai detestabil, în ochii lor, decât eventualul farmec al unei şcoli neoclasiciste sau al unei bănci în stilul gotic victorian. Pentru Pevsner, cele mai frumoase clădiri din cartierul juridic al Londrei, mărețele tribunale gotice de pe Arthur Street, simboluri ale justiției de drept comun şi ale efortului de zi cu zi pentru reconciliere, erau doar nişte clădiri mediocre, fără importanță, ale căror creneluri de poveste şi coloane de marmură nu erau nici înălțătoare, nici vesele, ci doar pretențioase. În schimb, stația de metrou de la Arnos Grove, cu zidurile ei modeste de cărămidă şi cu cadrele sumbre de metal de la ferestre, anunța un viitor şi o lume mai bune, în care viața modernă urma să fie portretizată onest şi acceptată în mod deschis.

În fața acestui asalt ideologic violent care a folosit din plin resursele aparatului academic german, cu o încredere halucinantă în viitor şi în omul nou care se va naşte în el, oamenii şi-au pierdut pesimismul salvator. Astfel, ei au

renunțat să mai examineze motivele moderniştilor şi ale susținătorilor lor. Au uitat că, demolând străzi antice şi ridicând în loc blocuri-turn, se câştigă mulți bani şi că, în trecut, arhitecții nu s-au îmbogățit din acelaşi motiv pentru care femeile obişnuite nu s-au căpătuit vreodată din prostituție şi nici oamenii de afaceri din contrabandă – şi anume pentru că moralitatea şi cultura le-au stat în cale. Există un puternic interes în spatele ideii că standardele estetice trebuie să se schimbe mereu în ton cu *Zeitgeist-ul*.

Făcând abstracție de profitori şi vandali, dacă am întreba oamenii de rând cum ar trebui să arate oraşele lor – nu pentru binele lor personal, ci pentru binele comun –, s-ar atinge un nivel impresionant de consens, aşa cum s-a văzut de-a lungul secolelor. Oamenii s-au înțeles, de pildă, în privința dimensiunilor: spații de locuit nu prea mari, spații publice nu prea largi, prea înalte sau prea dominatoare. S-au înțeles în privința nevoii de a avea străzi, precum şi ferestre sau uşi cu acces la stradă. S-au înțeles în privința faptului că toate clădirile trebuie să respecte conturul străzilor, că străzile nu pot fi întreținute şi că ei nu îşi pot aroga părți din spațiul recunoscut drept public şi accesibil tuturor. S-au înțeles în privința faptului că lumina stradală se cuvine să fie discretă şi, pe cât posibil, montată pe structuri permanente. S-au înțeles în privința firescului unor materiale şi al caracterului alienant al altora; s-au înțeles până şi în privința unor detalii – precum cele privitoare la stucaturi, rame de ferestre, pietre pentru pavaj – după ce au învățat să se raporteze la acestea nu ca la un bun personal, ci ca la un bun comun. Stilul clasic în arhitectură, în special modelele locale specifice vechiului Manhattan şi Londrei georgiene, întruchipează acest acord reflexiv. Principiile sale conducătoare sunt aceleaşi în Efesul antic ca şi în incintele mănăstirilor şi catedralelor gotice.

Prinţul Charles s-a folosit la un moment dat de poziţia sa publică pentru a da glas acestor idei în numele majorităţii tăcute. Iar cercul arhitecţilor şi-a exprimat furia în termenii bine-cunoscuţi. Prinţul a fost acuzat că „trăieşte într-o altă epocă", că este „reacţionar" şi incapabil să înţeleagă că „lumea s-a schimbat", că nu este „la curent" cu realizările veritabile şi „originale" ale oamenilor care „trăiesc şi muncesc în ziua de azi". Încercarea lui de a construi un nou model urban la Poundbury, în Dorset, cu ajutorul arhitectului Léon Krier, a fost respinsă pe motiv că aminteşte de „Disneyland", că e o „pastişă", că e „sentimentală" şi „retrogradă". Toate aceste epitete, pe care le puteţi urmări în toate discuţiile ce au urmat faimosului, notoriului chiar, discurs al prinţului împotriva „abceselor" moderniste care au desfigurat Londra[64], ilustrează sofismul spiritului în mişcare şi felul în care acesta este folosit pentru a închide discuţii despre subiecte ce ar trebui dezbătute – despre cum tu şi eu ar trebui să construim aici şi acum.

Heidegger, altfel prea puţin înclinat către declaraţii lucide, a avut o contribuţie importantă spunând că „noi învăţăm să locuim [...] numai construind"[65]. Ar fi putut spune lucrurile şi invers, şi ele ar fi fost la fel de adevărate: doar învăţând să construim, ajungem să locuim. A construi şi a locui sunt două faţete ale unei singure acţiuni. Arhitectura este arta aşezării. Din această observaţie simplă reiese imediat cât de distructiv este sofismul spiritului în mişcare atunci când

---

[64] Discurs ţinut cu ocazia celei de a 150-a aniversări a Royal Institute of British Architects, în data de 30 mai 1984.

[65] Vezi Martin Heidegger, „Building, Dwelling, Thinking", în *Poetry, Language, Thought*, tr. Alfred Hofstadter, New York, 1971; Eduard Führ, *Bauen und Wohnen: Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomemologie der Architektur*, Münster şi New York, 2000.

este importat din istoria artei pentru a deveni un ghid al prezentului. Este duşmanul fatal al designului urban, aşa cum s-a vădit în timp. Nu e, aşadar, deloc surprinzător că oraşele noastre, făcând obiectul acestui sofism, s-au degradat complet. Vechea armonie a oraşului a fost înlocuită cu un talmeş-balmeş de „euri” reciproc antagonice, iar acel „noi” al vechilor aşezări, cu străzi, alei, intrânduri, arhitrave şi fațade, a dispărut din peisaj.

VIII
SOFISMUL AGREGĂRII

Când Revoluția Franceză şi-a formulat sloganul – *Liberté, égalité, fraternité* –, susținătorii ei erau într-o stare de exaltarea utopică ce i-a împiedicat să-i vadă defectele. În ochii lor, libertatea era bună, egalitatea era bună, fraternitatea era bună şi de aceea alăturarea lor era de trei ori mai bună. Este ca şi cum am spune că homarul este bun, ciocolata este bună, ketchupul este bun şi de aceea homarul gătit în ciocolată şi ketchup este de trei ori mai bun. Este adevărat că bucătăria americană exemplifică acest gen de eroare în moduri care nu încetează să scandalizeze rafinatul gust european. Însă, în sfera politică, erorile au consecințe mult mai grave decât cele pe care le-ar putea avea un preparat american.

Francezii au fost nevoiți să treacă printr-un proces dureros de descoperire pentru a-şi da seama la ce se angajaseră. Nici atunci când Robespierre a proclamat în chip fanatic „despotismul libertății”, iacobinilor nu le-a trecut prin minte că aveau de-a face cu o contradicție. A fost nevoie să apară tribunalele revoluționare – în care judecătorul, jurații şi procurorul erau unul şi acelaşi, iar acuzatul nu avea nici o şansă la apărare – pentru ca cei mai raționali dintre revoluționari să înțeleagă că egalitatea presupune distrugerea libertății. Însă capetele în care a început să germineze această idee au fost repede tăiate, înainte ca ea să rodească în vreun fel. Mereu şi mereu, de atunci încoace, umanitatea repetă aceeaşi greşeală, înfățişând egalitatea sub forma *adevăratei* libertăți şi propovăduind supunerea față de stat ca „eliberare” a maselor din lanțurile exploatării.

Această gândire întruchipează un sofism care survine ori de câte ori dorința pentru lucruri bune anulează tranşant orice încercare de a înțelege relațiile dintre ele. Când oamenii aspiră la lucruri bune, unul după altul, ei îşi proiectează speranța tot mai departe de ei înşişi şi îşi închipuie că, într-o stare viitoare a umanității, ea se va împlini. În consecință, lista lor de dorințe se tot măreşte. Însă, dat fiind că fiecare lucru bun este scos din context şi transferat într-o lume imaginară, rezultatul va include aproape sigur scopuri ce nu pot fi atinse împreună.

Acest sofism – al agregării – a jucat un rol major în evoluția liberalismului de la forma sa clasică, expusă de Adam Smith, la forma sa modernă, prezentată în viziunea despre lume a intelectualilor de pe Coasta de Est a Americii şi consacrată de celebra *Teorie a dreptății* a lui John Rawls. Pentru strămunii noştri victorieni, un liberal era cineva care prețuia libertatea individuală mai mult decât orice scop social impus de stat şi credea că indivizii îşi rezolvă

problemele în virtutea conştiinţei lor morale înnăscute, cu condiţia ca statul să le permită să şi-o exercite. Astăzi, în America, liberal este cineva care susţine amestecul semnificativ al statului în întreaga activitate economică, în şcoli şi în universităţi, în instituţiile societăţii civile, precum căsătoria şi asocierile, cu scopul de a impune egalitatea.

Istoria liberalismului american a ridicat întrebarea dacă libertatea şi egalitatea pot fi într-adevăr combinate aşa cum şi-au dorit atât de mulţi oameni. Este conflictul dintre ele negociabil? Meritul aici îi aparţine lui Rawls, care a căutat un răspuns la această întrebare şi a crezut că l-a găsit în ideea ingenioasă a „ordonării lexicale". Cerinţa libertăţii trebuie satisfăcută înainte ca problema distribuirii să se poată pune. Însă, dacă cerinţa libertăţii este una a libertăţii *egale*, atunci acest lucru generează din nou probleme. Dacă libertatea nu poate fi *egală* decât prin anularea ei?

Forţa acestei întrebări o vedem în practica politică. Asalturile la adresa vechilor libertăţi ale americanilor se dau, de regulă, în numele libertăţii. De pildă, atunci când libertatea unui angajator de a-şi alege angajaţii este anulată prin politici „nediscriminatorii", această acţiune este justificată ca „împuternicire" (*empowerment*) şi apoi ca „eliberare" a unor minorităţi până atunci oprimate. Dacă se aduce argumentul că drepturile angajatorului sunt încălcate de politicile care îl obligă să facă ceea ce el nu ar face în mod voluntar, atunci Curtea Supremă descoperă drepturi ale angajatului care au preeminenţă în faţa celor ale angajatorului. Aceste noi drepturi ale angajatului nu sunt precum drepturile individuale înscrise în Constituţia americană, adică libertăţi care definesc sfera suveranităţii individuale. Sunt drepturi de grup – adică drepturi pe care o persoană le are în virtutea faptului că este femeie, homosexual, membru al unei minorităţi şi aşa mai departe. Ele apar în disputele cu privire la „acţiunea afirmativă".

Două persoane, John şi Mary, candidează pentru admiterea la facultate. John are note mai bune, însă Mary este de origine amerindiană şi, în baza acestui criteriu, este admisă. Liberalii argumentează că, în asemenea cazuri, Mary are dreptul să fie avantajată în virtutea apartenenței la un grup – un grup oprimat în trecut, a cărui poziție în societate poate fi remediată doar prin asemenea tratamente preferențiale.

Acest tip nou de drepturi este inventat pentru a justifica discriminarea în numele nondiscriminării. Este un mod de a anula drepturi individuale în interesul grupurilor. Ca atare, el este îndreptat împotriva liberalismului în sens clasic, care avea ca scop protejarea individului în fața grupurilor şi garantarea suveranității în privința propriei vieți, ca temelie unică a ordinii consensuale. Şi totuşi, liberalii americani nu au, în mintea lor, nici o îndoială, că ei, şi nu oponenții lor conservatori, sunt cei care susțin libertatea individuală în lumea modernă. Dorința de egalitate nu este, în ochii lor, nimic altceva decât dorința de a face libertatea accesibilă în mod egal pentru toți – ceea ce nu se poate realiza decât prin „împuternicirea" grupurilor ale căror dezavantaje le-au împiedicat în trecut să îşi atingă scopurile. Iar singurul agent capabil să realizeze acest act de împuternicire la scară largă este statul, care, la rândul lui, trebuie extins în mod corespunzător.

Nu mă interesează să iau partea cuiva în acest conflict. Bănuiala mea este că cei mai mulți oameni vor trage simultan în ambele direcții. Ei vor recunoaşte natura suspectă a „drepturilor de grup", dar, în acelaşi timp, vor spera că situația potrivnică a minorităților oprimate în trecut se poate îmbunătăți prin procedee legale şi constituționale. Însă conflictul ilustrează felul în care libertatea şi egalitatea sunt în război una cu cealaltă, precum şi felul în care oamenii se raliază uneia sau alteia

din tabere, deşi nu recunosc că războiul există. Judecătorii „liberali” vor interpreta Constituţia Statelor Unite aşa cum trebuie pentru a genera egalitate. Şi vor justifica acest lucru spunând că ei discern acum nişte *drepturi* care înainte nu se distingeau. De aceea, reglementarea mediului de afaceri şi încercarea de a controla şi îngrădi impulsul social vor fi justificate mai degrabă invocând drepturile celor care, altfel, ar avea de suferit decât pe cele ale celor care vor trebui să suporte povara reglementărilor. Dacă, exercitându-şi libertatea de alegere, oamenii ar înfiinţa cluburi numai pentru bărbaţi, atunci statul ar fi îndreptăţit să le închidă sau să le oblige să admită şi membri femei. Cluburile destinate exclusiv bărbaţilor creează reţele de influenţă care îi favorizează pe bărbaţi şi, astfel, încalcă dreptul general al femeilor de a fi „tratate ca egale”, un drept care, potrivit juristului liberal Ronald Dworkin, are prioritate în faţa dreptului la tratament egal, singurul drept, de altfel, pe care fondatorii unui astfel de club îl pot invoca în lupta lor împotriva ortodoxiei feministe[66]. Dacă oamenii refuză să recunoască legitimitatea uniunilor homosexuale şi încearcă să excludă homosexualii din locurile lor de muncă sau de educaţie, atunci statul este îndreptăţit să intervină şi să-i oblige să-şi schimbe obiceiurile. Căci asta înseamnă „dreptul de a fi tratat ca egal”.

Sofismul agregării sprijină acest gen de argument pentru că le îngăduie oamenilor să creadă că scopurile lor pot viza deopotrivă libertatea şi egalitatea. Nu mai este nevoie să examineze felul în care un scop se răsfrânge asupra celuilalt pentru că, în final, toate lucrurile bune se agregă. Avansând cauza egalităţii, susţinem şi libertăţile, dat fiind că în esenţă

---

[66] Ronald Dworkin a susţinut pentru prima dată această poziţe în „The DeFunis Case: the Right to Go to Law School”, în *New York Review of Books*, februarie 1976.

drepturile înseamnă libertăți. Prin urmare, putem fi niște liberali devotați distrugerii acelor libertăți care stau în calea egalității. Iar statul este cel mai puternic instrument creat vreodată în acest sens. Statul poate confisca bunurile celor care au succes și le poate distribui celor care, fără ele, ar eșua. Poate preveni formarea rețelelor exclusive și a ierarhiilor și, în general, poate controla asocierile pentru a-i proteja pe cei excluși. Astfel, în numele „tratamentului egal", putem impune orice fel de tratament inegal, susținând în același timp cu tărie drepturile și libertățile oamenilor în general.

Problema este însă mai complexă. Mulți egalitarieni sunt fideli sofismului agregării pentru că acesta le permite să creadă că, urmărind egalitatea, ei urmăresc libertatea în *adevărata* ei formă. Egalitarienii recunosc că libertatea individuală este un bun suprem, însă interpretează libertatea într-un sens nou, ca un rezultat al „luptei" pentru egalitate. Libertățile pe care le susțin conservatorii și individualiștii sunt, în ochii multor egalitarieni, forme de „dominare", moduri în care o persoană își poate exercita puterea asupra alteia. De aceea, ele sunt doar în mod fals descrise ca libertăți. Căutarea libertății, în forma ei adevărată, înseamnă ieșirea din dominare. Iar dominarea se manifestă în multe feluri – inclusiv în felul în care oamenii încearcă să se controleze unii pe alții prin legi și tradiții. De aceea, atunci când militează pentru extinderea statului în sfera publică, noii liberali susțin deseori și excluderea statului din sfera privată, argumentând că individul trebuie „eliberat" de orice încercare de impunere a moralității prin lege sau de privilegiere normativă a unui anumit mod de viață.

Când Adam Smith așeza libertatea în centrul viziunii sale despre economia modernă, susținea neechivoc că libertatea și moralitatea sunt două fețe ale unei singure monede. O

societate liberă este o comunitate de ființe responsabile, legate prin legile simpatiei şi prin obligațiile iubirii familiale. Nu este o societate a oamenilor eliberați de orice constrângere morală – ceea ce ar fi tocmai opusul unei societăți. Fără constrângeri morale nu poate exista cooperare, nu poate exista familie ori devotament, nu pot exista planuri pe termen lung sau speranța unei ordini economice, cu atât mai puțin speranța unei ordini sociale. Şi totuşi, cei care se referă la ei înşişi ca fiind „liberali" doresc să izgonească constrângerile morale din lege şi din orice alt loc în care ele ar putea fi o ancoră durabilă în societate. Ei sunt, în mod frecvent, imoralişti în chestiuni sexuale şi cred că nu este treaba statului să impună, prin lege sau prin sistemul de educație publică, o viziune anume despre ordinea morală sau despre împlinirea spirituală. Această abordare este întărită de sofismul că ne naştem liberi, pe care l-am discutat în capitolul III şi care oferă o perspectivă deculpabilizatoare asupra moralității, ceea ce înlesneşte transferul responsabilității către stat. În acest fel, prinde contur noua agendă liberală: control din partea statului asupra tuturor aspectelor vieții publice; libertate totală în sfera privată. Dacă o societate astfel constituită poate supraviețui şi dacă ea se poate reproduce, acestea sunt încă întrebări deschise, la care un pesimist va da, mai mult ca sigur, un răspuns negativ. Şi totuşi, abilitatea reformatorilor liberali de a ignora semnele decăderii sociale şi de a insista în promovarea agendei lor nu este nicidecum cea mai nesemnificativă dovadă a faptului că ei trăiesc într-o lume a falselor speranțe.

Un alt exemplu se arată de la sine. Începând din anii 1960, țările occidentale au adoptat nişte politici privitoare la imigrație pe care nici o persoană instruită în adevărurile de bază ale pesimismului nu le-ar fi aprobat vreodată. Oricine a studiat soarta imperiilor şi dificultățile legate de stabilirea

jurisdicției teritoriale peste comunități diverse din punct de vedere religios, al limbajului şi al tradițiilor maritale ştie că sarcina este imposibilă şi riscă să eşueze din cauza fragmentării, a tribalismului şi a războiului civil. Dacă privim înăuntrul imperiilor multietnice şi multiculturale – precum Imperiul Otoman sau Iugoslavia comunistă –, observăm imediat măcelul şi distrugerea. Există, neîndoielnic, remedii şi resurse diplomatice, de felul celor foarte eficient practicate de libanezi până în momentul în care Hafez al-Assad a încercat impunerea unui imperiu sirian[67]. Însă rezultatele bine-cunoscute ale eforturilor de pace ne pun în gardă cu privire la încercarea de a acomoda culturi diferite într-un singur teritoriu.

Răspunsul optimist la problemele puse de imigrația în masă a fost politica multiculturalismului. Susținătorii acesteia au argumentat că fiecare cultură este un bun în sine. Fiecare are ceva de oferit: festivalurile pline de voie bună ale hinduşilor, carnavalurile Indiilor de Vest, familiile strâns legate ale musulmanilor sau hărnicia tăcută a chinezilor. Fiecărei culturi i se cuvine un spațiu maxim în care să crească şi să se împlinească, pentru a pune la dispoziția membrilor săi roadele cooperării sociale şi un sistem de educație care să se abțină de la a dicta ce anume trebuie gândit, spus sau făcut, şi care aşteaptă, în schimb, să fie dirijat de familiile care îl folosesc. Însă, pentru a oferi spațiu culturilor minoritare, cultura majoritară trebuie marginalizată. Nu i se mai poate îngădui să dicteze forma şi conținutul curriculumului şcolar, iar orice sugestie că locul în care ne aflăm acum are preeminență în fața locului din care am venit trebuie atent extirpată din programe.

---

[67] Am analizat acest exemplu tragic în *A Land Held Hostage: Lebanon and the West*, Londra, 1987.

Sofismul este aici flagrant. Toate culturile le oferă beneficii oamenilor pe care-i adăpostesc, iar culturile care au trecut testul timpului dau, prin aceasta, dovada virtuților lor. Dar nu rezultă de aici că aceste numeroase forme ale binelui pot fi agregate. Dimpotrivă, aşa cum reiese limpede din istoria Indiei sub Imperiul Mogul, dar şi din istoria contemporană a subcontinentului indian, prezența într-un singur loc a două forme de viață ce se opun violent una alteia este o sursă continuă de instabilitate. Ea duce la rupturi şi la conflict civil şi amenință continuu țara cu violențe. Dacă există cât de cât pace în India astăzi, aceasta se datorează efortului concertat, atât al hinduşilor, cât şi al musulmanilor, de a trece peste neînțelegeri şi de a crea o nouă cultură – o cultură civică atotcuprinzătoare, în care teritoriul, istoria, legea şi instituțiile politice definesc loialitatea civică.

O astfel de cultură am moştenit şi noi, britanicii, la sfârşitul celui de al Doilea Război Mondial. Ea se baza pe identitate națională, pe o tradiție creştină aparte şi, mai presus de toate, pe cadrul politic şi legal care făcea ca libertățile elementare să fie accesibile cetățeanului de rând. Deşi Biserica Anglicană şi-a păstrat centralitatea socială şi politică, şcolile noastre s-au umplut de nonconformişti, de evrei şi de umanişti agnostici de un gen oarecum victorian. Cultura populară a Marii Britanii era în aval de creştinism şi în aval de iluminism. Aspectul ei cel mai important erau virtuțile cetățeneşti, patriotismul şi supunerea în fața domniei legii. Toate acestea erau sărbătorite în cărțile noastre de istorie, în literatura noastră pentru copii şi în curriculumul şcolar. A spune că Marea Britanie era „monoculturală" trădează o neînțelegere a naturii unei culturi naționale care a fost dintotdeauna un amestec sincretic de elemente atât neaoşe, cât şi importate. Curriculumul şcolar de care am avut parte în anii 1950 şi la

începutul anilor 1960 nu era nicidecum „etnocentric”; nici nu se concentra pe experiența britanică imperială, oricât de des ar fi fost ea invocată la orele de istorie. Programa noastră ținea foarte mult seama de autorii antici, greci şi latini; de literatura engleză medievală şi renascentistă; de Biblia ebraică şi de istoria biblică, precum şi de zeii şi eroii Greciei şi ai Romei. Am studiat destul de mult literatura continentală atât franceză, cât şi germană, iar influența lui T.S. Eliot se simțea undeva deasupra noastră (a fost o vreme directorul şcolii mele de limbi clasice), îndemnându-ne să citim tot ceea ce este menționat în notele de subsol la *Tărâmul pustiit*, de la studiul lui Jessie L. Weston despre cultul medieval dedicat plantelor până la *Bhagavad Gita*. Cât despre credințele de bază, acestea erau puține şi vagi. Dacă nu eram evrei, se presupunea că suntem creştini. Mai important însă decât orice doctrină teologică sau practică rituală era acel lucru numit *caracter*, care se vădea în relațiile oneste şi deschise cu ceilalți, în libertatea de comportament şi într-o atenție minuțioasă la îndatoriri. Cultura noastră era cea a „englezului fidel legii”. Iar puținii băieți de origine indiană din sălile noastre de clasă nu aveau nici cea mai mică problemă cu această cultură.

Multiculturalismul nu a înlocuit vechiul curriculum; pur şi simplu, l-a distrus. Căci susținătorii multiculturalismului nu au avut nici cea mai vagă idee despre semnificația reală a acestui termen. Ei au crezut că trebuie să privim „alte culturi” drept intrinsec bune şi, prin urmare, să le facem loc, adăugându-le una câte una în programa care a intrat astfel într-o continuă îmbunătățire. Însă culturile nu se predau astfel. Chiar dacă antropologii au capacitatea de a trece cu uşurință de la o cultură la alta, conturând pentru fiecare o imagine de ansamblu, ei reuşesc acest lucru pentru că privesc din *afară*. Însă ceea ce noi apreciem la o cultură este imaginea *dinăuntru* – imaginea participanților la

ea, ale căror emoții, ataşamente şi scopuri sunt puse în lumină de imersarea în modul de viață comun, întreţesut cu o mulțime de ritualuri şi imagini[68]. Privirea *dinăuntru* se poate învăța – însă numai printr-un proces de aculturație, în care cultura ni se comunică ca „a noastră”. Aculturația este valoroasă pentru că este precursorul lui „noi” – atitudinea care ne face să ne privim pe noi înşine ca pe unul dintre cei mulți cu care ne împărtăşim destinul. Din acest punct de vedere, nu putem cunoaşte mai multe culturi. Tot ce putem face este să ne însuşim un fel de sinteză între cultura publică, pe care o împărtăşim cu vecinii noştri, şi cultura privată, care dăinuie acasă. Acesta este mesajul pe care vechiul curriculum „monocultural” îl transmitea – o cultură publică a bunei purtări şi a loialității naționale, în interiorul căreia îşi puteau găsi locul variațiunile private. Monoculturalismul a fost un instrument al păcii între străini, un mod de a lega modurile de viață diverse care înfloreau pe solul britanic de teritoriul pe care îl împărtăşeau. Tot ce a realizat multiculturalismul a fost să destabilizeze cultura publică, să îi submineze legitimitatea şi dreptul la respectul nostru şi o înlocuiască cu un mare gol. Tinerii minoritari, care îşi caută locul în ordinea socială ce îi înconjoară şi ale căror speranțe depind de ea, sunt lipsiți de mijloacele prin care să devină parte a unui „noi”, altul decât cel pe care şi-l amintesc din familie – adesea rememorat, în termeni idilici şi nerealişti, ca un sanctuar la care noi, pribegii, ne vom întoarce la un moment dat.

Bănuiesc că pericolele acestei situații au devenit clare până şi pentru optimiştii care au creat-o. Nimeni nu ar trebui să mai fie surprins că tinerii musulmani care s-au aruncat în aer la Londra în vara anului 2005, omorând

---

[68] Idee cunoscută din scrierile lui Ruth Benedict, dar şi din multe altele. Vezi *Patterns of Culture*, Londra, 1934.

aproximativ 50 de oameni nevinovați, erau cetățeni crescuți în Marea Britanie de părinți imigranți – primele produse ale nebuniei multiculturaliste, educați să privească ordinea înconjurătoare drept una din care ei nu fac şi nici nu pot vreodată face parte, cu o imagine culturală derivată numai din negarea a aceea ce țara lor are să le ofere.

Acest lucru mă aduce însă la rostul discuției mele. Societățile noastre au intrat într-o perioadă de instabilitate şi vulnerabilitate. Au fost aduse aici de o gândire evident irațională şi compulsivă. Sofismele pe care le ascunde această gândire pot fi demascate cu uşurință. Însă gândirea rămâne. Ce să facem atunci şi cum să ne protejăm de falsele speranțe ale celor care ne înşală? Cum să dobândim speranțe adevărate? Acestea sunt întrebările la care voi răspunde în ultimele trei capitole. Şi voi începe prin a analiza câteva dintre strategiile prin care adevărul a fost şi va fi în continuare eliminat din discuție.

IX
ESCHIVE ÎN FAȚA ADEVĂRULUI

Pesimiştii totali, al căror pesimism sărăceşte fața luminoasă a lumii, care nu se lasă înveseliți de nimic, nici măcar de perspectiva propriei dispariții finale, sunt personaje neatrăgătoare – atât pentru ei înşişi, cât şi pentru

cei din jur. Oamenii cu adevărat veseli, pe de altă parte, care iubesc viaţa şi sunt recunoscători că au primit-o, au mare nevoie de pesimism, în doze suficient de mici pentru a fi digerabile, dar suficient de convingătoare pentru a semnala nebunia care îi înconjoară şi care, altfel, le-ar otrăvi bucuriile. Aceştia se vor feri de sofismele pe care le-am discutat în această carte şi vor încerca să erodeze puterea pe care ele o au asupra celor care le cad pradă. Se vor îngrijora în faţa spectacolului falsei speranţe şi vor dori să readucă speranţa pe pământ, alături de credinţă şi binefacere, şi să o îmbrace în haine omeneşti. Vor vedea atitudinea expansivă centrată în „eu” aşa cum este de fapt, şi anume ca pe o dorinţă de a supune lumea unui ego slab şi nereflexiv, şi se vor orienta către o lume în care atitudinea lui „noi” va înflori, aducând cu ea beneficiile unei societăţi autentice, dar şi asocierea liberă între persoane rezonabile.

Pe scurt, oamenii cu adevărat veseli vor fi preocupaţi să apere adevărurile pe care optimiştii fără scrupule le ocolesc. Ei vor cere responsabilitate şi răspundere pentru felul în care ne comportăm unii faţă de alţii şi vor insista ca preţul fiecărui risc să fie plătit de cel care şi-l asumă. Vor insista ca, în gândirea privitoare la viitor, cazul cel mai bun să fie pus în balanţă cu cazul cel mai rău. În faţa nebuniei generalizate, vor îndemna la înţelepciune în chestiunile mărunte. Confruntaţi cu planurile globale de îmbunătăţire a umanităţii şi cu atacurile la adresa tradiţiei, autorităţii şi ordinii, în toate formele lor deja încercate şi imperfecte, oamenii cu adevărat veseli vor îndemna la moderaţie şi prudenţă, sperând să protejeze astfel spaţiul în care atitudinea lui „noi” poate înflori. Dacă există însă ceva care amplifică pesimismul, sărăcindu-l de veselie, acesta este răspunsul optimiştilor înşişi, care sunt incapabili să renunţe la iluziile lor. Mai degrabă decât să îşi reevalueze paşii şi să descopere sofismele care le-au determinat

credinţele, optimiştii îşi vor ataca criticii, adesea cu un venin greu de suportat. Sau se vor întoarce la tertipurile şi la teoriile lor cu un entuziasm renăscut, spunând că nu au mers suficient de departe, că este nevoie de şi mai multă planificare, de mai multă eliberare, de mai mult progres – şi de mai multe execuţii.

În această acţiune defensivă, sunt folosite frecvent unele strategii. Este importat să le analizăm pentru că ne arată felul în care fiinţele umane conspiră pentru a ocoli adevărul, ori de cât ori adevărul reclamă o schimbare dureroasă a rutinelor. Întâi de toate, există strategia transferului obligaţiei. Bunul-simţ ar spune că, atunci când propui o inovaţie majoră, promiţând beneficii uriaşe, ţie îţi revine obligaţia de a arăta care este probabilitatea ca acele beneficii să survină. În mod invariabil însă, optimistul fără scrupule răspunde la această critică cu un argument care transferă obligaţia, spunând că este de datoria ta, a pesimistului prudent, să dovedeşti că obiceiurile şi tradiţiile pe care el le condamnă au o contribuţie reală la binele general. Bunul-simţ mai spune, desigur, şi că un obicei care a trecut testul timpului are cel puţin acest argument în favoarea sa, anume că nu este disfuncţional. Însă acest lucru nu îi mulţumeşte pe optimiştii care insistă că tu trebuie să arăţi în mod concludent că aranjamentul tradiţional este mai benefic decât „îmbunătăţirea”.

Argumentul transferului obligaţiei a fost folosit foarte eficient în dezbaterile despre divorţ şi avort. Cei care spuneau că înlesnirea divorţului ameninţă stabilitatea căsătoriei şi interesele copiilor s-au văzut puşi în situaţia nu doar de a-şi dovedi punctul de vedere, ci şi de a infirma poziţia oponenţilor lor, potrivit căreia divorţul lesnicios ar favoriza succesul căsătoriilor bune şi destrămarea rapidă a celor rele. Cum să dovedeşti aşa ceva? Dacă văduvim bunul-simţ şi tradiţia de orice autoritate, atunci putem dovedi orice

oricui, în funcție de punctul de plecare pe care ni-l alegem. Ronald Dworkin ne-a comunicat că stă în sarcina oponentului „dreptului” la avort să arate că răul pricinuit prin permiterea acestuia este mai mare decât răul pricinuit sănătății mintale a femeilor prin interzicerea lui[69]. Desigur că acest lucru nu poate fi *dovedit* în avans – cu toate că, în retrospectivă, văzând scala genocidului prin avort din America şi atitudinea neglijentă față de *parenting*, dominantă acum, este tentant să spunem că nu mai e nevoie de nici o dovadă. Optimiştii fără scrupule ne spun că este de datoria celor care apără vechile tradiții maritale să demonstreze că binele social consacrat nu va fi pus în pericol de căsătoria homosexuală şi că nu le revine celor care propun această inovație să arate că ea va diminua bunul căsătoriei.

Toți conservatorii au fost nevoiți să se confrunte cu argumentul transferului obligației, care îi permite inovației să fure startul, oricât de nejustificată şi oricât de destabilizatoare ar fi ea. Rămăşițele bunul-simț colectiv, prezente în obiceiuri, în tradiție şi în dreptul comun, în care soluțiile la nenumărate conflicte şi dificultăți s-au sedimentat pentru a crea un sol fertil de precedente, ajung să nu mai însemne nimic în fața inovațiilor pe care nu le recomandă nimic altceva decât speranța şi exaltarea susținătorilor lor. În felul acesta, „eu” îl scoate din joc pe „noi” fără drept de apel.

Există însă şi alte eschive care s-au dovedit la fel de importante pentru a feri tertipurile optimiste de îndoială. Mă voi referi la patru dintre ele: falsa expertiză, transferul vinovăției, ermetismul şi țapul ispăşitor. Voi exemplifica fiecare strategie pentru a arăta care sunt principiile generale

---

[69] V. Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom,* New York, 1992.

din spatele lor. Chiar dacă exemplele sunt din zilele noastre, nu se cuvine să credem că ar exista ceva nou în fenomenele ilustrate. Este bine cunoscut faptul că Apollo i-a dat Casandrei darul profeției, dar, pentru că ea nu a răspuns avansurilor lui, a pedepsit-o făcând în aşa fel încât profețiile ei să nu fie crezute de nimeni. Aceasta este şi soarta profeților din Vechiul Testament. Oricât ar fi de prudenți pesimiştii, ei se vor confrunta mereu cu strategiile care au ca scop ridiculizarea avertismentelor lor. Sunt rare cazurile în care ei reuşesc să câştige printr-un triumf al bunului-simț. De ce stau lucrurile aşa? Aceasta este tema capitolului următor. Că lucrurile stau într-adevăr aşa va fi ilustrat prin exemplele de mai jos.

Întâi de toate, aşadar, falsa expertiză. Strategia este să se inventeze experți, sprijiniți de un întreg aparat academic, de cercetare şi de „evaluare *inter pares*", de concepte şi de agende care fac, practic, imposibilă orice încercare de a le pune bețe în roate. Aceasta este o strategie foarte veche pe care o observăm încă de la începuturile universității moderne în comunitățile creştine şi musulmane din Evul Mediu. Teologia – foarte diferită la universitatea Al-Azhar din Cairo de cea predată la Universitatea Catolică din Milano – a fost disciplina care a fondat universitățile noastre. A produs mari opere de filozofie, de istorie şi de studiu biblic. Însă a fost, şi este, complet mincinoasă. Scopul teologiei este acela de a produce experți într-un domeniu în care nu există experți, şi anume Dumnezeu. În fiecare teologie sunt date concluziile prestabilite ale câte unei credințe: concluzii ce nu trebuie puse la îndoială, ci doar înconjurate cu o falsă erudiție şi asigurate împotriva infirmării.

Nu ar trebui să regretăm centralitatea teologiei în vechea universitate; ea a avut ecouri în filozofie, în literatură, în ştiințele naturii, iar pentru aceasta ar trebui să-i fim recunoscători. În *Summa* lui Aquino vedem cum încercarea

de a asigura credința împotriva îndoielii produce o maiestuoasă explorare a îndoielii în toate formele sale şi o prezentare strălucită a semnelor distinctive ale condiției umane. Nu se poate spune acelaşi lucru despre domeniile recente care au izvorât din acelaşi principiu de bază – studiile feministe, studiile de gen, studiile homosexuale sau studiile pacifiste, toate concepute pentru a ascunde o concluzie prestabilită într-un morman de pseudoerudiție. Poate că cel mai interesant şi mai influent dintre aceste noi domenii este în zilele noastre cel al „educației". Acesta a fost creat ca disciplină academică pentru a da gir noii viziuni asupra şcolii ca loc de făurire a egalității sociale, iar nu ca loc unde se propagă cunoaşterea. Experții în educație trebuiau să ştie totul despre psihologia, filozofia şi sociologia şcolii, precum şi despre semnificația reală – până atunci greşit înțeleasă – a educației într-o societate modernă. Acestora însă nu li s-a cerut să aibă şi o cunoaştere la prima mână a unui domeniu sau o poziție reală în vreo disciplină recunoscută anterior. Chiar dacă, păşind într-o clasă pentru a le împărtăşi elevilor cunoaştere, ar fi fost incompetenți, erau totuşi „experți" în toate chestiunile legate de procesul dobândirii cunoaşterii.

Ori de câte ori trebuiau luate decizii cu privire la şcoală, la curriculum şi la pregătirea profesorilor, cei consultați erau „educaționiştii" – adesea oameni care arătaseră doar într-o mică măsură capacitatea a-şi însuşi cunoaşterea caracteristică unei anumite discipline, dar care decideau cum să-i învețe pe alții să o predea. Agenda lor era, în mod uniform, egalitariană, centrată pe copil şi potrivnică cunoaşterii. În mare parte din cauza educaționiştilor sofismul că ne naştem liberi a ajuns să fie aşezat la temelia reformei educației în Marea Britanie, în Europa continentală şi în America. Faptul că educaționiştii nu ştiau nimic de substanță nu a fost privit niciodată ca un dezavantaj –

dimpotrivă, ei aveau mintea liberă pentru a îndeplini sarcina mult mai importantă de a scoate din curriculum piedicile din calea falsei speranțe, pe care le plantaseră acolo generațiile anterioare de învățați; piedici precum latina, analiza matematică, contrapunctul sau istoria națională, pe care eu le-am învățat în şcoală, dar care acum sunt scoase definitiv din programa şcolară.

Expertiza inventată a fost la fel de folositoare în sprijinirea falselor speranțe care au însoțit revoluția sexuală. Nu cu mult timp în urmă, în Anglia, un copil de doi ani cunoscut sub numele de Bebeluşul P a murit la capătul a 8 luni de tortură sistematică din partea mamei şi a concubinului acesteia. Asistenții sociali şi pediatrii erau la curent cu cazul, însă au fost incapabili, reticenți sau chiar nu au ştiut să acționeze din punct de vedere legal. Rănile copilului erau atât de îngrozitoare încât situația lui a ajuns pe prima pagină a ziarelor, iar procesul ce a urmat, ca şi condamnările mamei şi ale celor doi bărbați care „au cauzat sau au permis" decesul Bebeluşului P au reprezentat drama națională a momentului. În toate discuțiile însă, tema principală a fost abuzul asupra copilului şi experții angajați pentru a-l diagnostica şi a-l rectifica. Aceşti experți au puterea de a face recomandări curților judecătoreşti, care la rândul lor pot da ordine pentru a-i separa pe copii de părinți şi a-i da spre adopție în instituții aflate în subordinea statului. Prima reacție în cazul Bebeluşului P a fost că experții erau suprasolicitați şi prost plătiți – implicația fiind aceea că ar fi nevoie de mai mulți. Noțiunea de „abuz asupra copilului", pe care s-a construit o vastă birocrație în lumea occidentală şi care implică automat o situație socială şi psihologică complexă, pe care doar experții o pot ține sub control, a câştigat astfel o şi mai mare influență în opinia publică şi în maşinăria guvernamentală. Este nevoie de mai mulți ca *noi*, au insistat experții; este nevoie de mai multă

planificare, de mai multă supraveghere, de mai multe moduri de prevenire a dezordinii sociale, prin intervenția statului binevoitor.

În realitate, Bebeluşului P îi lipsea un tată. Iar cea mai mică doză de pesimism ar fi indicat acest lucru. *Trustul pentru Educația de Familie* a demonstrat că este de 33 de ori mai probabil ca un copil să sufere un abuz fatal în casa unei mame care trăieşte cu un concubin sau cu un tată vitreg decât într-o familie intactă[70]. Tații îşi protejează în mod instinctiv copiii. Concubinii, pentru care copilul unui alt bărbat reprezintă un rival, îi atacă în mod instinctiv. Însă, dacă gândim astfel, ne lovim de una dintre prejudecățile fundamentale ale vremurilor noastre: prejudecata că noile forme de viață domestică, create prin divorțul facil şi revoluția sexuală, sunt inalterabile şi incontestabile. Abuzul asupra copiilor nu este vreo boală socială universală la care birocrația de stat şi experții ar fi antidotul, ci este rezultatul direct al delegitimării familiei, adesea provocată de aceiaşi experți. În acelaşi timp, statul complotează la disoluția legăturilor maritale şi subvenționează frecvent, prin sistemul de asistență publică, aranjamentele (inclusiv de concubinaj) care pun copiii în pericol. Mai mult decât atât, mulțumită experților, în cazurile de divorț practica standard este de a încredința copilul mamei, privându-l astfel de principalul său protector.

Tot ceea ce am scris în paragraful de mai sus fie va fi respins ca o prejudecată de om bătrân, fie va fi atacat drept dur, discriminatoriu şi opresiv de către experții care au fost numiți pentru a decide în asemenea chestiuni. Examinați-le însă expertiza şi ceea ce o determină şi veți descoperi un talmeş-balmeş de sociologie amatoristă, dogmatism de

---

[70] Robert Whelan, *Broken Homes & Battered Children: A Study of the Relationship between Child Abuse and Family Type*, Oxford, 1994.

stânga şi o dibace retorică antifamilie[71]. Din păcate, raportul guvernamental în cazul Bebeluşului P, supervizat de lordul Lamming, perpetuează viziunea potrivit căreia, dacă există o problemă, ea ține de serviciile de protecție a copilului, care trebuie „reinstruite", spălate într-un val nou de expertiză şi, desigur, mai bine finanțate. Cauza problemei, anume erodarea familiei în mâinile statului, este nedemnă să fie amintită.

Corectitudinea politică nu este singura justificare a acestui răspuns. Strategia transferului de vinovăție face şi ea parte din joc. Atunci când planurile lor se confruntă cu un obstacol real, optimiştii fără scrupule nu vor da vina, de regulă, pe forțele care au creat obstacolul; vor da vina pe ceea ce poate fi cu uşurință schimbat, pe ceea ce e sensibil la vină. În felul acesta, îşi croiesc o cale simplă către îmbunătățiri. Instituția familiei nu poate fi restaurată cu uşurință; mamele singure sau tații care îşi abandonează copiii sau moravurile sexuale care lasă copiii de capul lor nu pot fi penalizate fără ca aceasta să genereze opoziție. Însă serviciile sociale se pot schimba; putem cere „experți" mai mulți şi mai buni; putem suplimenta fondurile şi putem realoca resurse. Că toate acestea nu vor produce un bine sesizabil este irelevant: situația exemplifică primul principiu al guvernării birocratice, sintetizat în ordinul: „Nu sta degeaba, fă ceva!"

Strategia transferului de vinovăție este însă şi mai bine ilustrată de exemplul unei crize mai vechi, care a dat naştere Mişcării pentru Pace, care reprezintă, fără discuție, unul dintre cele mai interesante cazuri de optimism prost plasat din istoria noastră modernă. Mişcarea nu este nouă. Ea a fost anticipată de „Uniunea Jurământului pentru Pace"

---

[71] V. Stephen Baskerville, *Taken into Custody*: *The War against Fathers, Marriage and the Family*, Londra, 2007.

– înființată în 1934 de Dick Sheppard, preot al catedralei St. Paul –, o forță care a influențat semnificativ amânarea reînarmării Marii Britanii împotriva lui Hitler. Uniunea a susținut că pregătirile noastre atrag războiul, astfel că este suficient să ne schimbăm obiceiurile, să evităm gesturile beligerante şi să ne arătăm fața iubitoare de pace pentru ca amenințarea ostilităților să dispară. Această viziune paradigmatic optimistă, care ar fi trebuit să fie dezmințită de războiul ce a urmat, a revenit adesea pentru a domina viziunea progresiştilor privind amenințările lumii moderne. Cea mai izbitoare manifestare a sa în timpurile recente a fost „pacea ofensivă" propusă de Uniunea Sovietică în 1980, la scurt timp după ce a invadat Afganistanul. Prin intermediul unor organizații de fațadă, precum Institutul Transnațional de la Amsterdam sau Consiliul Mondial al Bisericilor, de la Praga, KGB-ul a reuşit să se folosească de mişcările pentru pace existente pentru a orchestra un răspuns favorabil Uniunii Sovietice. Acest răspuns a fost vital, între altele, pentru strategia sovietică de menținere a puterii asupra Europei şi de prevenire a lansării rachetelor Cruise, care reprezentau punctul forte al defensivei NATO împotriva invaziilor.

Fără a detalia ce a fost bine şi ce a fost rău în răspunsul NATO sau în politicile urmărite de CND[72] şi de ramura sa presupus circumspectă END[73] (Campania europeană pentru dezarmarea nucleară), se cuvine să recunoaştem importanța strategiei transferului de vinovăție în mişcarea pentru pace în general. Până şi cei mai nescrupuloşi dintre optimiştii implicați erau conştienți că protestele de genul celor

[72] Campaign for Nuclear Disarmament – organizație care se opune oricărei acțiuni militare ce ar putea duce la folosirea armelor nucleare, chimice sau biologice pe teritoriul Angliei (n. tr.).

[73] European Campaign for Nuclear Disarmament (n. tr.).

organizate de CND (precum tabăra femeilor „iubitoare de pace” de la Greenham Common, una dintre bazele desemnate pentru lansarea rachetelor Cruise) erau imposibile în Uniunea Sovietică, unde orice disident era suprimat pe loc. Toată lumea ştia că nu avea nici un rost să-i blameze pe liderii sovietici – nu pentru că aceştia ar fi fost lipsiți de vină, ci pentru că vina nu ajuta cu nimic în confruntarea cu o maşinărie ce anulase *ab origine* posibilitatea de a răspunde la critică. Şi totuşi, dorința de a învinui a rămas şi, împreună cu ea, speranța că vina ajută la ceva – că poate schimba lucrurile în aşa fel încât amenințarea războiului să dispară. O soluție clară la această problemă s-a ivit de la sine: amenințările duşmanului au fost puse pe seama strategiei noastre de a le întâmpina.

A apărut astfel doctrina că războaiele sunt provocate de arme şi că, înarmându-ne împotriva atacului, ne expunem unui pericol mai mare decât dacă menținem armata în starea de cavalerie ceremonială. Aceasta a fost doctrina mişcării pentru pace, îmbrățişată cu brațele deschise de către stânga. Ea coincidea cu poziția sovietică oficială că, în orice război la care participă comuniştii, cei care rezistă dominației comuniste sunt de fapt agresorii. Această mişcare a dat naştere unei culturi a capitulării, nu cu mult diferită de cea care a apărut ca răspuns la reînarmarea lui Hitler. A inclus inițiative precum mişcarea „studiilor pentru pace” – o strategie a falsei expertize care a lovit şcolile şi universitățile din întreaga Europă de Vest cu scopul de a prezenta doctrina fundamentală a mişcării, potrivit căreia a demonta un atac înseamnă de fapt a-l provoca, drept principiu de bază al unei discipline academice. În realitate, după cum ştim, mişcarea pentru pace a eşuat, iar strategia de intimidare a preşedintelui Reagan a contribuit la colapsul Uniunii Sovietice şi la eliberarea Europei de Est. Cu toate acestea, strategia transferului de vinovăție a rămas în

picioare şi este încă activă în apărarea falsului optimism. Este una dintre rădăcinile antiamericanismului contemporan, care continuă să crească în mare parte pentru că, în conflictele şi în strategiile în care sunt implicate, Statele Unite sunt singurele care răspund la critică.

De aceea, după atacurile din 11 septembrie, a existat o explozie de învinuiri la adresa Americii. Toată lumea ştia – iar natura atacurilor demonstrează cu prisosinţă acest lucru – că al-Qaida nu este o organizaţie cu care să se poată purta un dialog sau care să obişnuiască să-şi facă examene de conştiinţă şi să-şi regrete acţiunile. Ea există pentru a aduna resentimente şi pentru a direcţiona resentimentele către ţinta de serviciu, cea care se simte bine în lume şi se bucură de roadele pe care noi, oprimaţii, nu am fost în stare să le culegem. Ce sens are să dăm vina pe o asemenea organizaţie sau să facem judecăţi morale? Nu, mai bine să ne întoarcem atenţia către America şi să vedem ce a făcut ea – prin fiecare succes al ei – să *merite* aceste atacuri. Imediat după distrugerea Turnurilor Gemene, Ward Churchill a scris un eseu în *Daily Camera* intitulat *Some People Push Back* (*Unii oameni ripostează*), în care a împrumutat o expresie folosită mai demult de John Zerzan pentru a justifica crimele aleatorii ale lui Unabomber. Expresia este „micii eichmanni" şi a fost folosită pentru a compara cele 3 000 de victime care au murit în Turnurile Gemene cu comandantul lagărului de concentrare nazist care a fost capturat, în cele din urmă, şi adus în faţa justiţiei la Ierusalim. În mod firesc, articolul a făcut obiectul unei puternice controverse la acea vreme. Însă mulţi s-au grăbit să apere descrierea şi să insiste că ea nu face nimic altceva decât să sublinieze culpabilitatea intrinsecă a Americii. Atacurile, oricât de regretabile, au fost rezultatul inevitabil şi de aşteptat al politicilor americane. Iar prin descrierea victimelor ca „mici

eichmanni", Churchill nu a făcut decât să evidenţieze rolul instituţiilor financiare în maşinăria imperială americană.

Dorinţa de a transfera vinovăţia în acest fel este întărită de atitudinea pe care Nietzsche a numit-o *resentiment.* Dacă se întâmplă lucruri rele şi mai ales dacă mi se întâmplă mie, atunci eu am un motiv să caut persoana, grupul sau colectivitatea care le-a provocat şi care se fac vinovate. Iar aici intră în joc şi sofismul sumei nule, care sugerează că succesul este dovada vinovăţiei. În orice conflict, prin urmare, trebuie să dăm vina pe tabăra care are un avantaj. Această strategie este aducătoare de satisfacţii în special în cazul Americii, unde o comunitate dinamică, ce se bucură de o presă liberă şi de o dezbatere publică continuă, lasă loc pentru critică într-un fel pe care nu îl vedem nicăieri în altă parte. Nu ar trebui să fim surprinşi, aşadar, să descoperim că antiamericanismul este răspunsul imediat la orice conflict care implică America şi că manifestările lui cele mai virulente au loc chiar în America. Cu cât America este mai atacată, cu atât mai mult va fi vizată de propriii săi critici din interior. Numai atunci când America va fi săracă şi neputincioasă cei precum Howard Zinn şi Noam Chomsky vor fi reduşi la tăcere: nu pentru că ei îşi doresc ca America să fie astfel, ci pentru că abia atunci vinovăţia va deveni redundantă.

Îi pomenesc pe cei doi gânditori nu din pricina influenţei lor uriaşe în ultimii ani, ci pentru că ei ilustrează felul în care transferul de vinovăţie, în general, şi versiunea sa antiamericană, în particular, au fost utile în salvarea falselor speranţe. La începutul anilor 1960, viziunea revoluţionară despre lume, clădită pe sofismele pe care le-am evidenţiat în această lucrare, s-a bucurat de un triumf fără precedent în rândul gânditorilor. Oricâte absurdităţi ai fi spus despre emanciparea proletariatului, despre dispariţia statului sau despre răsturnarea „dominaţiei" burgheze, era

suficient să îți prefațezi *credo*-ul cu o critică la adresa stalinismului ca cei care ar fi dezaprobat restul conținutului să fie puțini la număr. Uitați-vă la scrierile lui Sartre din *Situații filozofice*, care au coincis cu Războiul din Vietnam, şi veți înțelege imediat cât de util este antiamericanismul în a face ca un mare gânditor să închidă ochii la istoria doctrinelor revoluționare pe care le-a apărat. Ceva asemănător s-a întâmplat şi mai târziu cu ocazia dezastrului din Cambogia, când Chomsky (un gânditor, în felul său, la fel de mare precum Sartre) a respins rapoartele despre atrocitățile lui Pol Pot ca fabricate de *New York Times*. În acei ani hotărâtori, în care amenințarea comunistă a fost parcă mai înfricoşătoare ca niciodată, cu Uniunea Sovietică şi China provocând tulburări şi subminând guverne în Asia, în Africa şi în Orientul Mijlociu, iar America era singura care încerca să contracareze ceea ce ar fi putut fi un dezastru la nivel mondial, intelectualii occidentali se desfătau într-o orgie antiamericanistă, iar antiamericanii de frunte erau celebrați oriunde alegeau să vorbească – nicăieri mai mult decât în universitățile Americii.

Nu spun că criticile lor erau complet greşite. Ba dimpotrivă, ele îşi atingeau adeseori ținta. Însă adevărul lor ocazional era un efect secundar, care nu afecta cu nimic scopul ascuns – nu acela de a descoperi adevărul despre noi înşine, ci acela de a ascunde adevărul despre duşmanii noştri. Antiamericanii nu admiteau vreun punct de vedere opus şi nu recunoşteau vreo virtute în sistemul politic american, care le permitea critica din interior, în timp ce ei se bucurau de toate privilegiile fără să-şi invite vreodată oponenții la dezbatere. Scopul lor era să ascundă adevărul despre politica revoluționară, despre socialism, despre mişcările de eliberare şi despre tacticile teroriste care, dacă ar fi fost cunoscute mai bine, ar fi justificat o mare parte dintre intervențiile pe care America le-a încercat.

Cea de-a treia strategie de ocolire a adevărului a avut un impact atât de mare asupra universităților încât, în prezent, întrebările reale cu care se confruntă societatea modernă rareori ajung să fie discutate la nivel academic. Strategia este nu să îți aperi punctul de vedere, ci să îl ascunzi într-o fortăreață de nonsens, de felul celui conceput pentru a-l acuza pe critic de ignoranță sau de lipsă de abilități logice. Este adevărat că nonsensul şi-a găsit locul în lumea academică încă din vremea în care Platon a inițiat academia. Însă a făcut şi obiectul satirei: de la Abélard şi Averroes până la Schopenhauer şi Lewis Carroll, incoerența academică a fost satirizată din interiorul lumii academice cu aceeaşi vervă cu care a fost luată în derâdere şi de noi, ceilalți. În anii '60 însă, şi-a făcut apariția în peisaj un gen de nonsens cu totul nou, produs de nişte guru radicali pentru consumul tinerilor revoluționari. Această specie nou-nouță de nonsens a fost adoptată aproape instantaneu de profesori – care nu se cuvenea să se lase întrecuți de studenți în zelul lor revoluționar – şi s-a strecurat la temelia curriculumului postmodern. Din acel moment, s-au putut propaga în universități cele mai înspăimântătoare confuzii intelectuale care – grație faptului că păreau curat de stânga prin implicațiile lor – au fost imediat plasate dincolo de orice critică.

Ca mai toate revoluțiile, şi aceasta a început la Paris. Tinerii revoluționari pe care i-am cunoscut în 1968 erau obsedați de Louis Althusser, a cărui *Pour Marx*[74] sună precum o invocare liturgică a diavolului, compusă de cineva care extrage expresii neînțelese dintr-o traducere proastă a *Capitalului*. Iată un fragment reprezentativ:

---

[74] Vezi trad. rom.: Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx,* Editura Politică, Bucureşti, 1970 (n. tr.).

Nu este vorba doar de situația sa *de principiu* (cea pe care ea o ocupă în ierarhia cazurilor particulare în relație cu cazul determinant: în societate, în economie), nici doar de situația sa *de fapt* (dacă, în faza pe care o avem în vedere, este dominantă sau subordonată), ci de *relația acestei situații de fapt cu această situație de principiu*, adică tocmai relația care face din situația de fapt *o variațiune a structurii „invariante" a totalității care domină*.

Pour Marx este alcătuită în întregime din asemenea mostre de goliciune solidă. Nu este deloc surprinzător că discipolii lui Althusser nu s-au putut înțelege decât cu privire la titlu: în mod sigur, Althusser era de partea lui Marx, şi nu împotriva lui. Dacă ar fi fost împotriva acestuia, ar fi fost tratat cu batjocura pe care ar fi meritat-o. Însă Althusser a fost adoptat ca o autoritate fundamentală în noul curriculum, iar opera sa a devenit, în mod imperativ, una de discutat. Incomprehensibilitatea ei era un garant al relevanței. Numai cineva care văzuse dincolo de „toate prefăcătoriile" putea scrie aşa!

În urma lui Althusser, din pântecele istoriei s-a revărsat un fluviu de flecăreală care, la vremea lui, şi-a găsit locul în jurnalul de stânga *Tel Quel*. Jurnalul publica eseuri semnate de Derrida, Kristeva, Sollers, Deleuze, Guattari şi mulți alți fabricanți de idei de două parale, din care un singur aspect inteligibil reieşea cu claritate, şi anume caracterul lor „subversiv" revoluționar. Stilul profetic, în care cuvintele erau mai degrabă aruncate asemenea unor incantații decât folosite ca argumente, a însuflețit apariția a mii de imitatori în facultățile umaniste din lumea occidentală. În sfârşit, oricine putea fi un gânditor! Nu mai era nevoie să ai o idee personală sau să fi studiat pentru a învăța cum să exprimi un gând real sau o emoție în cuvinte cântărite. Puteai să scrii aşa:

> În economia conflictuală a discursului colonial, pe care Edward Said o descrie ca o tensiune între viziunea panoptică sincronică a dominației, nevoia de identitate, staza şi contrapresiunea diacronică a schimbării istorice, mimarea diferenței reprezintă un compromis ironic. Dacă ar fi să ne însuşim formularea lui Samuel Weber a viziunii marginalizatoare a castrării...
>
> Sau aşa:
>
> Rememorarea „prezentului" ca spațiu este posibilitatea imperativului utopic al nonparticularității locului, proiectul metropolitan ce poate completa tentativa postcolonială către un *cathexis* imposibil al istoriei legate de loc ca timp pierdut al spectatorului...

Aceste două citate, ce aparțin unor oameni care conduc catedre distinse în universități de top, ilustrează ceea ce a devenit *lingua franca* a domeniului umanist: o păsărească presărată cu remarci critice. Într-o importantă lucrare intitulată *Fashionable Nonsens*, Alan Sokal şi Jean Bricmont au demontat o parte din aceste nonsensuri[75]. Însă fără rezultat. Chiar şi articolul-farsă publicat de Sokal în *Social Text*, conceput în mod deliberat pentru a demasca frauda intelectuală din spatele noului idiom subversiv, a lăsat peisajul intelectual neschimbat. Nonsensurile s-au adunat într-o grămadă mult prea mare pentru a se lăsa doborâte de o singură suliță, oricât de energic a fost ea mânuită. Iar Sokal şi Bricmont, care se identifică drept stângişti, dezamăgiți fiind de trădarea intelectuală a credințelor lor,

---

[75] Alan Sokal şi Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, 1998, publicat în Marea Britanie ca *Intellecual Impostures*, Londra, 1997.

nu văd că stângismul este, de fapt, de vină pentru această situație. Cel mai bun mod de a crea o ortodoxie de stânga în lumea academică este întărirea poziției stângiste cu o armură de nonsens: căci atunci critica devine imposibilă.

Impresia mea este că scriitori precum Derrida, Kristeva şi urmaşii lor mai recenți Luce Irigaray şi Hélène Cixous nu se pot citi decât ca stângişti. Iar nonsensul lor, la care se fac trimiteri şi citări într-o mie şi unul de jurnale academice – precum *Modern Language Review*, care este şi cel mai influent –, s-a depozitat acum, în cantități uriaşe, în orice cotlon al curriculumului. Rezultatul acestui efort concertat de a face de neclintit poziția stângistă a fost un dezastru intelectual – comparabil cu incendierea bibliotecii din Alexandria sau cu închiderea şcolilor greceşti.

Iar dezastrul continuă. Poate că tinerii nu mai au timp acum pentru „teoriile" gurocrației (*gurocracy*) pariziene, însă profesorii lor în vârstă, care au făcut carieră cu articole despre demonstrația lui Derrida că sensul este imposibil şi că întregul limbaj este o metaforă (da: la propriu!) sau despre demonstrația la fel de importantă a lui Irigaray că $E = mc^2$ este o „ecuație sexistă", nu au altceva de oferit. Adevărul, validitatea şi cunoaşterea au fost izgonite din curriculum de textele sacre ale programei postmoderne, iar nonsensul le-a luat locul. Şi în spatele acestui nonsens stă promisiunea mereu dăunătoare a eliberării – nu doar de adevăr şi de rațiune, ci şi de ideea potrivit căreia comunitatea umană este mai importantă decât fiecare ins în parte.

După părerea mea, aceasta este una dintre cele mai interesante forme ale falsei speranțe apărută în vremurile recente. Profesorii din domeniul umanist au învățat de la mentorii lor francezi că există un fel de a scrie care va fi considerat întotdeauna „profund", cu singura condiție ca (a) să fie subversiv şi (b) să fie neinteligibil. Atâta vreme cât un

text poate fi citit ca orientat *împotriva statu-quo*-ului culturii şi societăţii occidentale, subminându-i pretenţia la autoritate sau adevăr, nici nu contează că este plin de inepţii. Dimpotrivă, aceasta nu este decât o dovadă că argumentul său operează la un nivel de profunzime ce îl face imun la critică.

Sigur că nu doar stângismul modern a recurs la strategia ermetică pentru a-şi proteja iluziile. Disciplina originară a teologiei abunda în nonsensuri, în timp ce ştiinţa ermetică a alchimiei propunea o versiune mai seculară a ei, pe care Ben Johnson a satirizat-o cu succes în *The Alchemist*. Ori de câte ori scopurile imposibile şi doctrinele incredibile ajung să ocupe un loc în mentalul omenesc, oferind speranţe false şi soluţii artificiale, inepţiile se acumulează în flancuri, aşteptându-şi momentul. Toate revoluţiile folosesc această strategie; şi abia dacă există vreo religie care să nu aibă misticii ei, al căror rol este să protejeze mesajul făcându-l ininteligibil. Însă religiile au la dispoziţie şi o altă defensivă, mai eficientă, care se referă la erezie şi la pedepsele ce o însoţesc. Şi nu doar religia se apără în acest fel. Este potrivit să încheiem acest capitol cu o ilustrare modernă, care se referă la marea linişte din comunităţile moderne, a căror principală problemă a devenit de nediscutat.

„Neamul omenesc nu poate suporta prea multă realitate" spunea T.S. Eliot. Nu este unul dintre cele mai reuşite versuri ale lui, însă apare de două ori – în *Omor în catedrală* şi în *Patru cvartete* – şi, în ambele locuri, lipsa lui prozaică de ritm îi întăreşte semnificaţia, amintindu-ne că exaltările noastre sunt lucruri inventate, că preferăm fanteziile înălţătoare faptelor sobre. Enoch Powell era la fel, iar fantezia lui înălţătoare despre Anglia l-a făcut să se adreseze conaţionalilor săi ca şi cum aceştia s-ar fi bucurat încă de avantajul unei educaţii clasice şi al unei culturi imperiale. Cât de absurd pare acum, în retrospectivă, finalul cuvântării

sale (ținută în fața conservatorilor din Birmingham în 1968), care avertiza cu privire la efectele imigrației necontrolate folosind un citat ascuns din Vergiliu! „Uitându-mă înainte", a spus Powell, „sunt plin de presentimente. Ca romanul, văd râul Tibru spumegând de sânge". Aceste cuvinte erau adresate unei Anglii care uitase povestea din *Eneida* şi orice altă poveste întreţesută în vechea ei identitate de „stăpân drag, drept şi copilăros" al lumii – ca să împrumut expresia strălucită a lui Santayana[76]. Nu este câtuşi de puţin surprinzător că vorbele lui Powell au fost răstălmăcite imediat în „râuri de sânge", iar autorul lor a fost ostracizat ca un nebun periculos. Cu toate acestea, cuvântarea lui Powell şi reacţia pe care ea a provocat-o merită studiate aici, întrucât ilustrează modul în care, în momente de criză, când iluziile optimistului sunt pe punctul de a fi infirmate, criticul este reîntrupat drept duşmanul din interior. Criticul nu este cineva care susţine o poziţie rivală. Este cel care iese în evidenţă din mulţime precum o victimă sacrificială. Este ţapul ispăşitor a cărui nimicire se face cu voluptate, fiind dovada necesară că iluziile sunt invulnerabile atâta vreme cât sunt *împărtăşite*.

Această profeţie este rostită, de fapt, de Sibila din Cumae în cartea a VI-a a *Eneidei*. Deşi anticipează problemele care apar odată cu imigrarea, ea se referă la necazurile pe care le suferă imigrantul. Imigrantul în cauză – Enea – călătoreşte în Italia, în fruntea unei suite hotărâte să îşi păstreze zeii domestici şi dreptul divin la rezidenţă. Intenţia lui de a se aşeza acolo este neclintită, iar dacă pentru aceasta este nevoie de „războaie, războaie îngrozitoare", atunci aşa să fie. În general, imigranţii moderni nu se poartă atât de rău. Nici nu au de ce. Şi totuşi, asemenea lui Enea, imigranţii noştri

---

[76] George Santayana, „The British Character", în *Soliloquies in England and Later Soliloquies,* Londra, 1922.

vin aducând cu ei zeii lor domestici. Asemenea lui Enea, ei vin cu intenţia neclintită de a-şi face o casă. Iar, dacă zeilor lor le displac rivalii autohtoni, nu ascund acest lucru. Predicţii precum cele făcute de Powell în cuvântarea sa, referitoare la punctul critic al balanţei demografice, ghetoizarea oraşelor industriale şi accentuarea resentimentului în rândul clasei muncitoare autohtone, au devenit realitate[77]. Doar profeţia sibilică a dat greş. Însă atentatele de la Madrid şi de la Londra, precum şi asasinarea lui Theo Van Gogh sunt privite de mulţi europeni ca un semn prevestitor. Este evident acum că, în dezbaterea privitoare la imigraţie, Enoch Powell era, în acele ultime zile în care se mai putea face ceva, mult mai aproape de adevăr decât cei care l-au făcut să îşi dea demisia şi au decis ca problema să fie discutată de atunci înainte doar în sensul condamnării „rasismului" şi „xenofobiei" celor care gândesc ca Powell. Cât despre rasismul şi xenofobia nou-veniţilor, acestea au fost de nedesluşit pentru conştiinţa liberală, care nu a putut niciodată să înţeleagă că liberalismul *nu este o stare obişnuită a minţii*.

Când Powell şi-a ţinut discursul, politicienii britanici erau încă instruiţi în Biblie, precum şi în clasicii greci şi romani; ei nu puteau combate baza factuală a profeţiei lui Powell decât făcând abstracţie de ceea ce ar fi trebuit să ştie, şi anume că mulţi dintre nou-veniţii în Marea Britanie erau străini valorilor liberale, fiind ataşaţi de propriile lor comunităţi, suspicioşi faţă de cultura-gazdă şi nerăbdători să se izoleze pe ei şi pe copiii lor de influenţa acesteia. În faţa acestor adevăruri manifeste, clasa noastră politică a recurs la orwelliana dublugândire. Asemenea Reginei de Cupă din *Alice în Ţara Oglinzilor*, ea a practicat arta de a

[77] Vezi Geoff Dench şi Kate Gavron, *Lost Horizons,* Londra, 2006.

crede şase lucruri imposibile înainte de micul dejun, între care şi propoziția că musulmanii pioşi din străfundurile Asiei vor naşte copii loiali statului european secular.

Această fugă de realitate nu este o trăsătură nouă a vieții politice. Este întotdeauna mai uşor să laşi o problemă moştenire urmaşilor decât să te confrunți cu ea tu însuți, iar, dacă problema este de nerezolvat, atunci dublugândirea o şterge repede din memorie, aşa cum Hitler a fost şters din gândurile pacifiştilor, iar Gulagul de pe harta politică a militanților pentru pace. Nici preşedinții americani nu sunt mai realişti decât noi. Când ambasada de la Teheran a fost invadată, iar cetățenii americani au fost luați ostatici, preşedintele Carter a ales să ignore ceea ce era, probabil, o declarație de război dacă nu *de iure*, cel puțin *de facto*. Aceasta a fost, poate, cea mai costisitoare greşeală pe care a făcut-o America în Orientul Mijlociu. La fel, reducerea la tăcere a lui Enoch Powell s-a dovedit a fi mai costisitoare decât toate celelalte politici locale postbelice din Marea Britanie, pentru că a făcut ca imigrația să poată fi discutată abia acum, când este prea târziu să se mai facă ceva în privința ei şi când nu mai poate fi restrânsă la cei care vin aici în spiritul obedienței față de legea autohtonă.

Fără îndoială, Powell însuşi fugea de realitate – de realitatea societății britanice din anul 1968. Trimiterea la Vergiliu din discursul lui a trecut neauzită – cel puțin în urechile celor care au tresărit doar la auzul cuvântului „sânge". Iar sintaxa lui pedantă, răsunând în ritmurile cărții de rugăciuni obşteşti şi plină de aluzii la o istorie care, dacă nu era uitată, făcea cel mult obiectul ridicolului, a lăsat impresia unui *pater familias* dintr-o piesă edwardiană, care păşeşte țanțoş în partea din față a scenei în timp ce fiica sa neascultătoare flirtează neobservat în fundal.

Platon considera că adevărul este treaba filozofiei, însă nu filozofia, ci retorica pune masele în mişcare. Cum putem

atunci proteja poporul de erori fatale, de felul celor comise de atenieni în conflictul cu Sparta ori al celor care, mai târziu, i-au făcut pe germanii vrăjiți de Hitler să intre într-un război la fel de sinucigaş? Platon dorea ca filozofii să fie regi, însă nu credea că ei vor fi ascultați: cuvintele filozofilor sună straniu şi ambiguu, iar privirea lor este întoarsă de la urgențele prezentului către stratosfera adevărurilor eterne. Şi totuşi, în veşmintele retorice, necesare pentru guvernare, este posibil să distingem minciunile nobile de negațiile lor ignobile. Minciuna nobilă este neadevărul care înglobează un adevăr, este mitul care reflectă realitatea. Astfel a explicat Platon poveştile despre zei şi despre originile lor. Aceste poveşti îi inspiră pe oameni să trăiască ca şi cum s-ar afla mai aproape de sursa lucrurilor şi să descopere în ei înşişi virtuțile care capătă realitate doar atunci când oamenii găsesc un mod de a crede în ele.

În schema platonică a lucrurilor, viziunea lui Powell despre Anglia ar putea fi o minciună nobilă. El îşi îndemna concetățenii să *fie la înălțimea a* ceva, iar acel ceva era o imagine ideală a țării lor, creată dintr-un mit, în stilul lui Hesiod. Anglia din visul lui Powell era croită din fapte eroice şi din tradiții imemoriale; din rituri sacre şi oficii solemne, a căror semnificație era de nepătruns din orice punct exterior contextului social care le definea. Fixându-şi privirea asupra acestei viziuni, poporul britanic s-ar fi perfecționat, cumva, pe el însuşi şi şi-ar fi revendicat dreptul la teritoriul său ancestral. Însă, în locul acestei viziuni nobile, britanicilor li s-a oferit o minciună ignobilă. Comunitatea multiculturală ce a rezultat nu a lăsat loc pentru ascultare obştească, pentru loialitate colectivă sau pentru o istorie comună: ea avea să văduvească poporul britanic de moştenirea sa geografică, culturală şi politică. Şi, cu toate astea, britanicilor li s-a spus că multiculturalismul nu le va face nici un rău, că dimpotrivă, îi va face mai buni, pentru că va

injecta energie, varietate şi tinereţe într-o insulă bătrână şi obosită.

Nu se putea discerne, în stilul rigid al lui Powell, în sintaxa lui învechită, în privirea lui fixă şi lipsită de expresie, dacă el chiar credea în naţiunea pe care o descria în incantaţii monotone. În cele din urmă, sinceritatea şi motivele sale au devenit oricum irelevante. A fost înfăţişat ca un profet din Vechiul Testament – rol care rezona cu numele lui şi îl făcea potrivit pentru soarta de ţap ispăşitor[78].

În acest fel, hărţuirea lui Enoch Powell a dobândit un caracter virtuos, iar el a fost redus la tăcere cu conştiinţa uşoară şi fără a răspunde îngrijorărilor cărora le-a dat glas. Cei aflaţi în primele rânduri ale vânătorii de vrăjitoare erau voci obişnuite ale stabilimentului liberal, oameni care se simţiseră loviţi de remarcile lui Powell în centrul visceral al fiinţei lor. Trebuiau să facă din Powell o victimă sacrificială nu pentru că le-ar fi ameninţat interesele materiale, ci pentru că ameninţa ceva mult mai important – iluziile lor.

Acest lucru ilustrează o idee mai generală. Sacrificiul ritual poate avea un efect izbăvitor şi primenitor. El se produce pentru că victima a contestat un aspect al ordinii divine a lucrurilor. Pedeapsa este văzută ca venind de sus, de la zeul a cărui domnie a fost contestată, care acţionează acum pentru a-şi dovedi existenţa şi justeţea[79]. Acesta este un aspect al sacrificiului ritual care a supravieţuit până în vremurile noastre şi pe care îl vedem, în modul cel mai viu, în procesele cu public de la Moscova şi în „luptele” Chinei maoiste, în care victimele îşi recunosc cu entuziasm vina înainte de a fi executate, parcă la cererea lor, precum taurul

---

[78] Vezi René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

[79] Aceasta este, de pildă, soarta lui Pentheus în piesa lui Euripide *Bacantele*.

sacrificial al grecilor, care pare să dea din cap în semn de acceptare atunci când toporul se pregăteşte să cadă.

Cazul lui Powell ilustrează o altă cale de eschivă în faţa adevărului, care constă în a acuza victima de ura a cărei ţintă este de fapt. Cei care l-au hărţuit pe Powell ştiau că ura pluteşte în aer; însă erau siguri că nu ei sunt cauza. Ei au acţionat pentru a „curma" o ură pe care victima o iniţiase. Şi şi-au înăsprit acuzaţia punându-i cea mai urâtă etichetă posibilă – cea de „rasist", care, în vremurile noastre, a devenit similară celei de „vrăjitoare" în Salemul secolului al XVII-lea. În toate cauzele în care optimiştii fără scrupule se implică, există tendinţa ca oponenţii să fie acuzaţi de „ură" şi de „discurs al urii", cu toate că oponenţii sunt, de fapt, ţintele, şi nu sursele acesteia. Oponenţii căsătoriilor homosexuale din America primesc în mod frecvent e-mailuri de ameninţare în care sunt denunţaţi pentru „ura" pe care o propagă[80]. Să te îndoieşti de echivalenţa sexului homosexual cu căsătoria heterosexuală înseamnă să dai dovadă de „homofobie", echivalentul moral al rasismului care a dus la Auschwitz. În mod asemănător, critica publică la adresa islamului şi a islamiştilor este un semn de „islamofobie", acum o crimă în legea belgiană; iar legile privitoare la „discursul urii" sunt înscrise în codurile legislative ale multor ţări europene, transformând simpla discuţie despre problemele de mare îngrijorare pentru viitorul nostru într-o crimă. Chestiunea importantă aici nu este corectitudinea sau incorectitudinea atitudinilor puse sub acuzaţie, ci obişnuinţa de a atribui celor acuzaţi ura resimţită de acuzator. Această obişnuinţă este adânc întipărită în

[80] Vezi cazurile strânse (şi deplânse) de organizaţia americană *Gaypatriot* pe site-ul lor de internet (www.gaypatrion.com).

mentalul omenesc şi poate fi observată în toate vânătorile de vrăjitoare documentate de Mackay şi de alţii[81].

De aceea, deşi exemplele pe care le-am dat în acest capitol sunt controversate şi incomode, este important să le avem în vedere, pentru că evidenţiază obişnuinţe defensive ce ne însoţesc încă. Acum, ca şi în trecut, aceste obişnuinţe au rolul de a abate deciziile noastre colective de la scepticismul rezonabil de care este nevoie, înlocuindu-l cu false speranţe. Şi nu doar optimiştii se complac în aceste obişnuinţe. Ori de câte ori un mod de viaţă este construit pe o credinţă falsă sau îndoielnică, eschivele pe care le-am discutat în acest capitol vor veni în ajutorul credincioşilor. Istoria tuturor religiilor stă martor în acest sens. Până şi viziunile pesimiste despre lume se apără de provocări într-un mod asemănător. Partizanii cei mai pasionaţi ai încălzirii globale şi ai catastroficei schimbări climatice se comportă la fel, susţinând falsa expertiză, pornind vânători de vrăjitoare împotriva disidenţilor precum Bjørn Lomborg şi îmbrăţişând nonsensul ca garant al profunzimii[82]. Nu este nimic surprinzător aici. Ştiinţa însăşi, în viziunea bine-cunoscută a lui Thomas Kuhn, este mai reticentă să se îndrepte către o nouă „paradigmă" decât să facă ajustările necesare pentru a

---

[81] Charles Mackay, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londra, 1852.

[82] O ilustrare notabilă a acestui gen de nonsens este aşa-numitul „principiu al precauţiei" (*precautionary principle*), care interzice totul şi, prin urmare, nimic şi care este prezentat în mod ritual ca justificând orice panică de care au ajuns să fie afectaţi militanţii. Vezi Roger Scruton, „The Cult of Precaution", *National Interest*, iunie 2004.

o salva pe cea veche[83]. Cu toate acestea, ştiinţa merge înainte, iar infirmarea rămâne instrumentul principal al progresului ştiinţific. Eschivele pe care le-am discutat în acest capitol sunt concepute tocmai pentru a transfera o credinţă din tărâmul infirmării în falsul paradis al unui mod de viaţă. Şi nici un paradis nu este mai la adăpost de furtunile intelectuale decât paradisul falselor speranţe.

X
TRECUTUL NOSTRU TRIBAL

Un instrument cu o lungă istorie în filozofie, folosit cu succes de Bodin, Hobbes, Locke şi Rousseau, este experimentul mental potrivit căruia fiinţele umane ies prin asociere contractuală dintr-o „stare naturală” şi pun astfel bazele instituţiilor guvernării. „Contractul social” a avut o influenţă excesiv de mare în comparaţie cu plauzibilitatea sa istorică, pentru că ne-a permis să ne reprezentăm obligaţiile civice ca şi cum ar fi avut un început şi ar fi putut fi redate în termeni contractuali. Însă, aşa cum subliniază, în modurile lor foarte diferite, Hume şi Hegel, capacitatea de a

[83] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Londra, 1962 [trad. rom.: *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, tr. Radu J. Bogdan, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976 – n. tr.].

intra într-un contract presupune alte abilități – precum folosirea limbajului, un simț al obligației şi recunoaşterea celuilalt –, care nu există în starea naturală şi a căror existență începe odată cu acel „noi” al societăților civile. Explicațiile filozofice tradiționale ale originii noastre primitive sunt doar mituri – moduri prin care starea noastră civilizată este proiectată în preistorie ca să ne întrebăm cum am arăta dacă instituțiile civile nu ar mai exista.

În loc să construim o imagine a „stării naturale”, eu propun să gândim în termeni mai ştiințifici despre ceea ce s-ar fi putut petrece la începuturile existenței speciei noastre, în vremea în care erau însuşite numai modurile de gândire ce se dovedeau benefice pentru strămoşii noştri neputincioşi, ajutându-i să facă față greutăților. Voi încerca să îmi imaginez cum arătau lucrurile atunci când oamenii nu abandonaseră încă grupurile tribale pentru a forma societăți organizate, iar contractele şi negocierile erau aproape necunoscute. Gândiți-vă, aşadar, la un trib mic format din vânători-culegători care se mută într-un teritoriu nou pentru a-şi procura hrana. Nu au legi, iar disputele sunt rezolvate de căpetenia de trib, care se instituie în această poziție prin dovezi de forță fizică. Către căpetenie se întorc ceilalți pentru a fi îndrumați şi conduşi şi, pentru că viața lor depinde în totalitate de capriciile acesteia, membrii tribului i se supun în mod inconştient în orice situație periculoasă. Iar pericole sunt din plin, nu numai sub forma animalelor sălbatice, a penuriei sau a vremii aspre, ci, mai important, sub forma triburilor concurente, care încearcă să pună stăpânire pe acelaşi areal de vânătoare. O astfel de situație nu corespunde stării naturale descrise de Hobbes; şi nici nu conține „sălbatici nobili” de felul celor postulați de Rousseau. Însă aşa arătau strămoşii noştri din pleistocen după spusele celor care s-au uitat la dovezi.

În asemenea context, nu este prea mult loc pentru atitudinea care priveşte condiţia noastră socială din exterior şi încurajează decizia colectivă şi reflecţia asupra lucrurilor neschimbătoare şi nealterabile din firea omenească. Siguranţa şi relaxarea, care permit apariţia instituţiilor şi legilor ca efecte secundare ale înţelegerilor dintre oameni, lipsesc. Deciziile tribului sunt luate de căpetenia pentru care „eu” este în acelaşi timp „noi”. În luptă şi în vânătoare, deciziile căpeteniei sunt hotărâtoare, iar comunitatea dăinuieşte prin obedienţa faţă de voinţa sa. Cei care pun întrebări incomode nu sunt utili într-o astfel de comunitate care luptă pe viaţă şi pe moarte şi al cărei succes se bazează pe hotărâre şi pe siguranţă. Gândirea căpeteniei reprezintă gândirea tribului, iar într-un conflict cu rivalii tribul are nevoie de un lucru mai presus de orice altceva: de credinţa prealabilă în succes. Căpeteniilor măcinate de îndoieli le este sortit să piară. Numai cei care ignoră riscul şi îşi marchează cu îndrăzneală teritoriul vor putea fi lideri de nădejde; şi numai această gândire va crea supravieţuitori.

Ceea ce, în circumstanţele actuale, am critica drept sofismul celui mai bun caz, în condiţiile primitive ar fi reprezentat o obişnuinţă indispensabilă a minţii. În lupta pe viaţă şi pe moarte nu există cazul cel mai rău: fie învingi, fie pieri; să ţinteşti către mai bine este cel mai coerent mod de a acţiona, pe când să te pregăteşti pentru ce este mai rău înseamnă să te pregăteşti pentru nimic. Soluţia la orice problemă strategică este încrederea, iar cei care amintesc tribului de costurile eşecului – şi anume, dispariţia – nu contribuie la înţelepciunea colectivă decât cu frica paralizantă de moarte.

Tribul va acţiona ca un „eu” colectiv, urmărind întotdeauna câştigul teritorial, preocupându-se constant de lărgirea propriei influenţe şi de restrângerea influenţei rivalilor săi. Va fi motivat de frica primordială pe care o

simte în fața constrângerilor impuse de alții. Un trib nu este niciodată liber, nu aşa cum suntem noi astăzi, în virtutea tradițiilor şi a instituțiilor noastre; el nu are deocamdată capacitatea de a negocia cu inamicii săi sau de a-şi rezolva disputele prin legi şi tratate. Astfel de lucruri apar abia mai târziu, când lupta pe viață şi pe moarte este depăşită – într-un fel oarecum asemănător cu cel imaginat de Hegel. Din acest punct de vedere, tribul priveşte ordinea consensuală fără înțelegere: el nu cunoaşte decât comanda unui singur „eu", iar acest „eu" este internalizat de către fiecare membru al său şi devine conştiința colectivă a comunității. Reminiscențele acestei situații, în mintea oamenilor născuți în comunități civilizate, stau, fără îndoială, la baza sofismului că ne naştem liberi – că există o condiție originară, netulburată de compromisuri, instituții sau legi. În această eră a inocenței, nu există acel „noi" care să anuleze „eul" primordial al conflictelor tribale şi care să aşeze în locul lui negocierea şi responsabilitatea. Există doar puritate şi transparență a motivelor. În mod cert, starea originară nu era o stare a libertății, aşa cum am definit noi libertatea. Era o stare de supunere – însă nereglementată de legi sau de compromisuri –, o inocență primordială în care responsabilitățile nu îşi aveau locul.

Luptele pe viață şi pe moarte sunt jocuri cu sumă nulă, iar tot ceea ce afectează interesul colectiv al tribului este văzut în aceşti termeni. Pierderea mea este câştigul altuia, pierderea lui este câştigul meu. Situația în care eu beneficiez de câştigurile altora şi în care ajungem la înțelegeri ce avantajează toate părțile nu a apărut încă. Astfel, în lupta primordială pentru supraviețuire, suma nulă este regula. Şi aceasta nu numai în relația cu inamicul, ci şi în chestiuni de control domestic. La împărțirea prăzii, câştigul meu este întotdeauna pierderea altuia, iar împărțirea prăzii este în centrul preocupărilor tuturor. Cel care capătă mai mult – fie

prin forță, fie ca recompensă – îi împovărează astfel pe ceilalți. Aceasta este regula oricărei distribuiri în lumea vânătorilor-culegători, în care produsele nu sunt create, ci găsite.

Antropologii au identificat uneori o latură egalitaristă a condiției de vânător-culegător.[84] Însă eu mă îndoiesc că asemenea speculații sunt suficiente pentru a o explica. Putem totuşi presupune că, în condiția de vânător-culegător, suma nulă era regula în orice conflict, fie el extern sau intern, şi că acest lucru afecta ordinea socială a tribului.

Când, în situații de pericol, persoana întâi plural este absorbită în „eul" căpeteniei, răspunsul imediat este încrederea într-un plan colectiv. Planul include un scop (teritoriu, pradă etc.) şi o strategie comună pentru a-l îndeplini. Aceasta este gândirea obişnuită în interiorul tribului, ori de câte ori resursele de hrană se împuținează sau tribul este amenințat din exterior. Nu există nici timpul, nici tihna necesară pentru mâna invizibilă, iar soluțiile consensuale, care se sedimentează lent, sunt rare şi inadecvate mediului mereu ostil. Ceea ce pentru o comunitate aşezată şi supusă legilor reprezintă singura modalitate de a lua decizii raționale pentru tribul asediat nu este decât un drum sigur spre dezastru. De aceea, mentalitatea planificării va fi esența politicii şi singurul resort în situațiile în care miza este supraviețuirea colectivă.

În astfel de situații, obiceiul de a pune bunurile la comun este la fel de important. Perspectiva pe termen lung – care le permite oamenilor să pună bunurile în balanță, să le aleagă pe cele mai valoroase şi să recunoască natura subiectivă a satisfacției – nu există. Ca şi pe timp război, orice țintă

---

[84] Vezi, de pildă, J. Itani, „The Origin of Human Equality", în M.R.A. Chance, *Social Fabrics of the Mind*, Londra, 1998.

atinsă reprezintă un pas către salvarea colectivă, iar tribul o va adăuga la agenda comună ca bun ce merită urmărit. Alegerile multiple vor fi guvernate, aşadar, de un principiu al agregării, iar ceea ce, în circumstanţele actuale, ar conduce la un sofism distrugător, pentru trib ar fi o modalitate firească de a înainta în teritoriul ce i se deschide în faţă.

Tribul primitiv are o concepţie robustă despre necesităţile care îi dictează existenţa. Trecerea sa prin lume este o continuă eludare a morţii, a bolii şi a foametei; o trecere în care binele este mereu înainte, iar răul în urmă. „Eul" colectiv adoptă, în mod inevitabil, o viziune unidimensională a propriului destin, socotind că este condus de forţe la care este înţelept să se alinieze. Există un spirit în mişcare, o soartă inexorabilă care guvernează lumea, iar planul corect este cel care urmează voinţa acestui spirit în mişcare. Îmblânzirea sa este o caracteristică centrală a religiei tribale, iar credinţa paradoxală că deciziile noastre trebuie să se alinieze forţei destinului este omniprezentă.

În ciuda condiţiilor vitregi, există, desigur, loc pentru disidenţă şi scepticism. Tribul are profeţi care îl împiedică să se avânte cu nesăbuinţă înspre viitor, care moderează gândirea unidimensională a căpeteniei şi recunoaşte efemeritatea nevoilor urgente ale tribului. Toate îndoielile şi traumele tribului vor fi aruncate asupra lor. Toate conflictele care sunt reprimate întrucât instituţiile care le permit oamenilor să le rezolve în mod deschis nu există vor fi puse pe seama profetului; el va deveni exterior tribului şi va fi privat de beneficiile comunităţii. Astfel, profetul îi va oferi tribului oportunitatea valoroasă a unui sacrificiu fără simţul vinovăţiei. Curăţirea de îndoieli şi ezitări a tribului se va înfăptui prin uciderea profetului – poate pe altarul zeului ce reprezintă acel spirit în mişcare care ghidează intenţiile pure ale „eului" colectiv.

René Girard a postulat asemenea mecanisme drept sursă a apariției sentimentului sacralității[85]. O societate lipsită de legi stabile sau de instrumente care fac posibilă negocierea este sfâşiată de conflicte întrucât rivalii îşi alimentează unii altora apetitul pentru putere. Victima sacrificială este aleasă pentru că s-a plasat de una singură în afara ordinii sociale: este cea pe care avem tot dreptul să o ucidem şi a cărei moarte nu va porni roata răzbunărilor pentru că este dorită de toți. Însă nu este nevoie să-l urmăm pe Girard până la capăt pentru a recunoaşte, în condițiile unui optimism forțat ce reprezintă unica garanție a supraviețuirii tribului, nevoia certă de a găsi un țap ispăşitor a cărui moarte să spele toate îndoielile adunate.

Descrierea pe care o fac comunității primordiale este speculativă şi săracă în detalii. Însă mi se pare apropiată de adevăr. Şi îndeamnă la o concluzie oarecum deprimantă, anume că sofismele pe care le-am identificat în această carte, care stau la baza smintelilor din zilele noastre, nu sunt achiziții noi în repertoriul nebuniei umane, ci reziduuri ale încercărilor oneste ale strămoşilor noştri de a face lucrurile aşa cum trebuie. Ele sunt procese de gândire care au fost selectate în lupta pentru supraviețuire şi din care au apărut, în cele din urmă, societățile sedentare. De aceea, nu este surprinzător că în zilele noastre definesc poziția implicită la care gândirea noastră se întoarce ori de câte ori viitorul ne presează. Aceasta este, cu siguranță, o parte din explicația faptului, de altfel extraordinar, că perspectiva optimiştilor fără scrupule nu poate fi corectată cu argumente, că eschiva lor în fața adevărului este impenetrabilă, că este un pericol să te îndoieşti de ideile lor,

---

[85] Vezi René Girard *La violence et le sacré*, Paris, 1972, şi *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

întrucât îşi revendică orice sferă de influenţă la care au acces.

În lumina acestor lucruri, s-ar putea să credeţi că nu există de fapt nici un folos pentru pesimism şi că încercarea de a introduce prețiosul virus al îndoielii în sistemul imunitar blindat al ideii progresiste este sortită eşecului. În cele ce urmează însă, voi încerca să arăt că există motive de speranță. Tipul de optimism pe care l-am criticat în această carte se străduieşte să se apere de noile realități postpleistocene. Acest tip de optimism este reversul unei crize existențiale, reprezintă dorința retragerii din calea complexității societăților mari către simplitatea triburilor nediferențiate. Este expresia neîncrederii în umanitate, a neputinței de a accepta că suntem capabili să ne depăşim natura originară şi să construim un „noi" flexibil, rezonabil, caritabil, care decurge din libertatea individuală, distinct de „eul" colectiv. Dar această neîncredere este nefondată. Lumea este, de fapt, un loc mult mai bun decât vor optimiştii să credem: şi tocmai de aceea avem nevoie de pesimism.

XI
PREZENTUL NOSTRU CIVILIZAT

Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare şi voi, cei ce locuiați

în latura umbrei morții, lumină va străluci peste voi. —Isaia 9,1[86]

Psihologii evoluționiști au încercat să ne convingă că adaptarea este cheia sufletului (*psyché*) omenesc. Dacă vom vedea trăsăturile misterioase precum altruismul, fidelitatea sexuală şi dragostea pentru frumos ca adaptări, atunci le vom înțelege originea şi natura şi vom fi liniştiți şi mulțumiți cu concluzia că, asemenea celorlalte animale, suntem şi noi, cum spune Richard Dawkins, „maşini de supraviețuire", aflate în slujba propriilor gene.

Nu spun că această gândire este complet greşită. Însă este profund înşelătoare, pentru că, potrivit ei, comportamentul ofițerului care îşi salvează trupele aruncându-se peste o grenadă amorsată are acelaşi resort precum comportamentul albinei care moare înțepând invadatorul stupului. Tot ceea ce distinge motivația omenească – conştientizarea morții, grija pentru ceilalți, depăşirea fricii, actul sacrificiului de sine – este omis împreună cu rațiunea, educația morală şi cu conştiința socială prin care ne este sădită în suflet o astfel de motivație[87]. Chiar dacă ceea ce numesc psihologii evoluționiști altruism nu ar fi o adaptare, şi ar dispărea la

---

[86] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2008 (n. tr.).

[87] Vezi, de pildă, explicația motivației altruiste oferită de Matt Ridley în *The Origin of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Harmondsworth, 1996.

toate celelalte specii, oamenii ar continua să fie altruişti. Ei ar continua să facă sacrificii, să trăiască pentru alţii şi să se supună legii iubirii (*agápe*), care este sădită în ei de raţiune şi nu necesită o bază biologică pentru a fi reală.

Comunităţile umane evoluează, aşadar, altfel decât mulţimile, turmele sau coloniile de animale. Oamenii evoluează ca societăţi de fiinţe raţionale, legate unele de altele prin responsabilitate, prietenie şi respect. Ei îşi rezolvă conflictele nu prin forţă şi intimidare, ci prin negociere, compromis şi lege. Într-o anumită etapă a dezvoltării capacităţilor lor raţionale, strămoşii noştri au încetat să mai pribegească în căutarea mijloacelor de subzistenţă şi s-au aşezat într-un loc pentru a le produce. Trecerea de la statutul de vânător-culegător la cel de agricultor a fost, probabil, cea mai importantă pentru specia noastră. În scrierile antice întrezărim ceva din preţul plătit de strămoşii noştri. Dumnezeu a preferat prada savuroasă a lui Abel în locul fructelor din livada lui Cain, iar Cain şi-a omorât fratele în ciudă. Cultivatorul de pământ este cel care a comis prima crimă, care s-a lepădat de legătura frăţiei, a negat „eul" colectiv al tribului de vânători şi a început o nouă viaţă negociind cu vecinii, apărându-şi teritoriul şi arându-şi bucata lui de pământ. Uciderea fratelui simbolizează o vină primitivă – vina individului care a întors spatele tribului. Acesta este *adevăratul* păcat originar. Şi el nu a trecut nepedepsit. Dumnezeu l-a izgonit pe Cain: aşezământul său a fost răsturnat, iar Dumnezeu i-a spus că „zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ (Facerea 4, 12)[88].

În spatele acestei poveşti se poate ghici o criză prelungită. Pe lângă păcatul de a părăsi tribul, este vorba aici şi de nestatornicia aşezării, noua rasă de cultivatori fiind

[88] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit. (n. tr.).

dezrădăcinată şi izgonită. Apare în lume o nenorocire nouă, necunoscută vânătorului-culegător. Deținând pământ, rişti să-l pierzi. Vechiul Testament este pretutindeni marcat de un fel de întunecime: fermele, viile şi satele care s-au bucurat pentru o scurtă vreme de protecția lui Dumnezeu sunt distruse una după alta. Şi totuşi, în întuneric se întrezăresc din când în când raze de lumină. Din străfundurile disperării la care ne conduc atât de des psalmiştii şi profeții, ne ridicăm privirea pentru a vedea sclipitorul oraş de pe deal. Şi oraşul poate fi distrus, iar Vechiul Testament consemnează numeroase şi îngrozitoare asedii şi masacre. Însă oraşul rămâne un simbol – locul în care aşezământul este permanent, legea este de nădejde, iar pacea este garantată. Exilul babilonian este exilarea din oraşul autentic – oraşul care a fost al nostru, locul nostru de refugiu şi templul lui Dumnezeu.

În extraordinara sa lucrare *The Origin and Goal of History*, filozoful Karl Jaspers descrie ceea ce el numeşte „epoca axială": perioada dintre anii 800 şi 400 î.Hr., în care, în chip simultan şi fără nici o aparentă comunicare, comunitățile umane au păşit din întuneric către conştiința de sine şi sentimentul libertății. Poemele lui Homer, filozofii presocratici, profeții Vechiului Testament; Upanişadele, Lao Zi, Confucius şi Buddha aparțin epocii axiale a lui Jaspers şi exemplifică aceeaşi trezire spirituală pentru care el oferă o explicație vagă, în termenii competiției dintre statele mici şi cele emergente. În toate scrierile menționate de Jaspers vedem semnele aceleiaşi tranziții – de la colectivități nomade la indivizi liberi, de la clanuri şi frății de sânge la comunități învecinate care se supun aceloraşi legi, de la o viață imprevizibilă la venerarea aşezată în care cuvintele şi ritualurile evocă eternitatea, siguranța şi adevărul. Cu alte cuvinte, vedem o tranziție pe care psihologii evoluționişti nu o pot explica: de la vânători-culegători la cultivatori de

pământ, de la colectivitatea tribală la comunitatea indivizilor liberi. Este o tranziție care s-a petrecut în înțelegerea de sine a umanității, iar în ea genele au jucat doar un rol secundar. Puteți să o descrieți, dacă doriți, ca pe o adaptare: însă rețineți că aceasta nu explică felul în care ea a apărut – ci doar de ce s-a păstrat.

Oraşul a pătruns în sufletul umanității aducând cu el o nouă perspectivă asupra celor din jur şi asupra conflictelor ce rezultă din competiție. Oraşul nu este o comunitate frățească: nu este un trib sau un clan, ci o aşezare, iar, dacă este împărțit în bucăți, acestea se vor numi parohii sau cartiere şi vor concura între ele precum districtele (*contrade*) din Palio di Siena sau precum breslele şi asociațiile portretizate în mod festiv de Wagner în ultimul act din *Maeştrii cântăreți din Nürnberg*. Oraşul este o comunitate de vecini care nu se cunosc neapărat, dar ale căror obligații sunt dictate de aşezământ. Conform etimologiei anglo-saxone, vecinul este cineva care „construieşte ceva în apropiere". Cetățenii şi-au construit aşezăminte învecinate şi sunt legați între ei prin numeroasele acorduri implicite şi explicite pe care le încheie în fiecare zi. Oraşul este simbolul şi înfăptuirea unei noi forme de chibzuință, care apare atunci când modul de viață tribal este lăsat în urmă.

În discuția despre teoria austriacă a prețului, am remarcat similaritatea dintre aceasta şi teoria tradiției, formulată pentru prima dată de Burke în *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. Ambele se bazează pe ideea că soluțiile raționale la problemele sociale pot *evolua* şi că evoluția soluțiilor este sensibilă la informațiile privitoare la nevoile şi dorințele oamenilor care nu se cunosc între ei. Aceste informații sunt distruse de planificarea de sus în jos, care avansează către rezultate neprevăzute şi impredictibile fără să aibă însă cunoştințele care ar putea apropia aceste rezultate de binele comun. Pentru Burke, principalul dar al tradiției constă în

acea stare a minții pe care el o numeşte „prejudecată”, prin care înțelege o formă de gândire care evoluează din experiențele adunate ale generațiilor trecute. Prejudecata ocoleşte soluțiile abstracte şi serveşte ca barieră împotriva iluziei că putem crea totul de la început urmând nişte planuri raționale idealiste. Prejudecata nu este irațională: din contră, ea deschide o cale către rezonabilitatea colectivă. În schimb, planul rațional, care creează un scop colectiv acolo unde nici un scop nu poate fi urmărit în mod coerent şi care nu se poate adapta schimbării dorințelor şi nevoilor agenților individuali, implică o execuție nerezonabilă şi un țel la fel de nerezonabil. Planificarea ar putea fi un răspuns potrivit în situații de urgență şi în conflicte cu sumă nulă, precum războiul. Însă nu poate rezolva conflictele unei societăți civilizate şi nici nu poate da un scop guvernării.

Asemenea argumente, care constituie nucleul intelectual al unui anumit tip de conservatorism, nu sunt simple mişcări într-o dezbatere politică. Ele indică apariția unui nou tip de raționalitate colectivă în societățile istorice – nu raționalitatea „eului” liderului şi a planurilor sale, ci raționalitatea „noastră”, a unei comunități consensuale. La acest „noi” se referă pesimistul precaut atunci când încearcă să neutralizeze falsele speranțe. Şi chiar dacă, aşa cum am arătat în capitolul X, omenirea a moştenit eschive înverşunate, uneori chiar înspăimântătoare, împotriva celor care îi lezează iluziile, tendința fundamentală a civilizației şi caracteristica sa definitorie este de-a le da acestor oameni o şansă. Deschiderea comunității către îndoială şi ezitare, acordarea unei voci profetului – acesta este începutul înțelepciunii. Astfel se înfiripă o nouă ordine, în care legile descoperite înlocuiesc poruncile revelate, negocierea înlocuieşte dominația, iar schimburile libere înlocuiesc distribuția centralizată potrivit planului conducător. Aşa arată rânduiala oraşului, o rânduială care combină

libertatea individuală cu un veritabil plural al persoanei întâi şi care este vulnerabilă în faţa resentimentarilor ce se întorc subit la iraţionalitatea „eului” şi la frenezia sumei nule – şi am văzut acest lucru din belşug în ultima vreme. Dar acest tip de rânduială are şi capacitatea de a rezista prin intermediul instituţiilor şi al tradiţiilor comunităţii libere. După părerea mea, actuala confruntare cu islamiştii ar fi trebuit să ne facă să înţelegem că există ceva valoros aici, iar acest lucru preţios este tocmai ceea ce ne-a permis până acum să trăim într-o comunitate de străini liberă, fără să ne supunem intimităţilor tribale şi comenzilor venite de sus. În concluzie, se cuvine să revedem unele dintre trăsăturile distinctive, atât instituţionale, cât şi individuale, care au făcut posibilă convieţuirea liberă fără investirea sentimentelor sociale în falsele speranţe care au abătut atâtea nenorociri asupra umanităţii.

Rânduiala oraşului nu coincide cu cea din familie. Este o rânduială a „societăţii civile”. Nu înseamnă că oamenii pot cădea uşor de acord sau că există un ţel unic către care ei aspiră. Din perspectiva ei, oamenii sunt diferiţi în mod ireconciliabil, însă au totuşi capacitatea de a trăi în pace şi de a se adapta prin consimţământ şi consens. Pe această temelie prudentă a fost clădit conceptul modern al cetăţeniei, potrivit căruia legea devine legitimă prin consimţământul celor care trebuie să o respecte. Consimţământul este rezultatul unui proces politic prin care fiecare persoană participă la întocmirea şi la adoptarea legii. Înţelegem prin „cetăţenie” dreptul şi datoria la participare, iar distincţia dintre comunităţile politice şi cele religioase poate fi rezumată prin aceea că cele politice sunt formate din cetăţeni, pe când cele religioase sunt formate din supuşi – adică din cei care „s-au supus” (acesta este înţelesul de bază al cuvântului *islam*). Dacă vrem să dăm o definiţie simplă a societăţii civilizate, ar trebui să pornim de la

conceptul cetățeniei. Este ceea ce caută milioanele de imigranți care cutreieră lumea: o rânduială care să ofere siguranță şi libertate în schimbul consimțământului – o rânduială nu a supunerii, ci a aşezării.

Comparația cu islamul este pertinentă. În anii declinului său, Imperiul Otoman a făcut eforturi uriaşe să importe ideea europeană a cetățeniei şi a societății civilizate şi, împreună cu ea, şi codurile de legi laice menite să înlocuiască conceptul legii la care aderau *ulema* – juriştii şi cărturarii moscheilor. Aceasta pentru că legea *ulemalelor* era o poruncă divină, derivată din cele patru surse legitime: Coranul, *Sunna*, consensul cărturarilor şi analogia. După prăbuşirea Imperiului, Atatürk a detronat *ulema* şi a creat Turcia modernă ca stat laic guvernat prin legi seculare. O abordare similară a existat şi în alte părți ale Orientului Mijlociu, însă islamiştii nu au acceptat-o niciodată. Filozofia lor a fost cea a Frăției Musulmane şi a lui Sayyid Qut.b – o voce intelectuală reprezentativă –, care, în lungul său comentariu la Coran[89] şi în polemica sa mai scurtă intitulată *Ma¯’ a¯lim Fı¯ Al-Tarı¯q (Puncte de reper)*, susține că voința lui Dumnezeu, aşa cum este ea revelată în Coran şi în viața Profetului, este singura sursă legitimă a legii; că toate formele de autoritate laică sunt nelegitime; şi că statul național, prin suveranitatea sa pur seculară, nu are nici o autoritate asupra celor pe care pretinde că îi conduce.

Viziunea lui Qut.b atacă tocmai nucleul societății civilizate prin aceea că neagă ordinea civilă de la temelia aşezării, face teritoriul irelevant şi interpretează legea ca o poruncă de sus, primită de la sursa unică de autoritate: eul omniprezent al lui Dumnezeu. Viziunea lui Qut.b merge mână în mână cu retragerea din societatea civilizată şi din

---

89 Sayyid Qut.b, *Fı Zilal al-Qur’an (În urmbra Coranului*), 1954 până în prezent.

rânduiala liberului consimțământ către legăturile imperative ale tribului. De unde şi pledoaria pentru frăție (*ikhwa¯n*) ca alternativă la naționalitate şi la statul național. Setea de înfrățire este asociată credinței că tribul şi familia sunt adevăratele surse ale succesiunii legitime – o credință care a provocat schismele de pe urma cărora islamul a avut mereu de suferit. Nu trebuie să privim asocierea ideii legii ca poruncă divină cu rânduiala tribală şi cu apelul la înfrățire ca întâmplătoare: toate trei presupun o întoarcere la comunitatea de vânători-culegători pe care am descris-o în capitolul precedent. Conflictul dintre Cain şi Abel, ale cărui urmări pot fi desluşite în Vechiul Testament, se desfăşoară încă în Coran.

Experiența îndelungată a aşezării încurajează ideea că legea nu este un sistem de porunci revărsat asupra societății umane din stratosfera dumnezeiască, ci mai degrabă un produs al acordurilor dintre oameni. Legea nu ne spune ce să facem, ci ce să nu facem; ne lasă libertatea să ne urmărim propriile scopuri în limitele constrângerilor care exprimă consensul semenilor noştri. Autoritatea sa nu vine de la Dumnezeu, ci de la om, iar jurisdicția sa este definită de teritoriul comun, nu de credință, familie sau trib. Aceasta era concepția legii în *polisul* grecesc, iar juriştii romani au transformat-o într-un sistem universal.

Ar trebui ca aceste lucruri să fie evidente pentru cetățenii englezi şi americani care au avut parte de binefacerea neprețuită a dreptului comun – un sistem care nu a fost întocmit de o putere suverană, ci a fost construit în tribunale, în încercarea de a face dreptate în conflictele individuale. Legea noastră este un sistem „de jos în sus”, care se adresează suveranului în acelaşi fel în care se adresează cetățeanului – adică insistând că justiția, şi nu puterea, va triumfa. Prin urmare, a fost limpede încă din Evul Mediu că legea, chiar dacă depinde de suveran pentru

a fi impusă, poate la fel de bine să îl destituie pe acesta dacă încearcă să o încalce. Această caracteristică a dreptului comun merge mână în mână cu capacitatea de a găsi soluții creative la problemele sociale şi la conflicte, într-o manieră care să țină seama de dorințele şi nevoile indivizilor. Dreptul comun este, probabil, cea mai bună ilustrare a triumfului soluțiilor rezonabile în fața impulsurilor instinctuale.

O societate de oameni aşezați este ținută laolaltă atât de pământ, cât şi de religie, însă, cu timpul, religia poate să decadă sau să se fragmenteze fără să afecteze domnia legii. Poruncile lui Dumnezeu sunt importante, însă nu sunt considerate suficiente pentru o bună guvernare a societăților umane: în schimb, sunt privite drept *constrângeri,* în sensul conturat în capitolul VI. Legea morală şi cea spirituală guvernează viața morală, însă nu normează şi societatea, care reprezintă o asociere între indivizi liberi, cu scopuri proprii. Legea morală şi cea spirituală trebuie, prin urmare, să fie secondate de un alt tip de lege, sensibilă la formele schimbătoare ale conflictelor interumane. Această idee a fost clarificată de Isus în pilda tributului către Cezar („Dați-i Cezarului ce-i al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu"), dar şi de doctrina papală a celor „două săbii" – cele două forme ale legii, omenească şi divină, de care depinde buna guvernare[90]. Legea instituită de tribunale cere ca părțile să se supună doar jurisdicției seculare. Legea tratează toate părțile implicate ca indivizi responsabili, care acționează liber în propriul interes. Legea există ca să rezolve conflictele dintre ființe libere, şi nu ca să le îndrume către mântuire.

---

[90] Am apărat pe larg această poziție în *The West and the Rest*, Wilmington, DE, 2002 [trad. rom.: *Vestul şi restul: Globalizarea şi amenințarea teroristă*, Humanitas, Bucureşti, 2004 – n. tr.].

Contrastul dintre rânduiala oraşului şi cea a tribului merge, aşadar, mână în mână cu contrastul dintre jurisdicția seculară şi cea divină. Sentimentul civic marginalizează loialitatea față de familie, trib sau credință şi aşază în mintea cetățeanului şi în prim-planul sentimentului său patriotic, nu o persoană sau un grup, ci un loc. Acest loc este oraşul, şi teritoriul său, aşa cum l-au definit istoria, cultura şi legea care l-au făcut *al nostru*. Loialitatea teritorială se compune din pământ şi din narațiunea posesiei sale. Loialitatea cetățeanului grec față de *polis* este de această natură; la fel şi loialitatea europenilor față de pământul lor de baştină.

Această formă de loialitate teritorială le-a permis popoarelor din democrațiile occidentale să viețuiască unele în vecinătatea altora, respectându-şi reciproc drepturile cetățeneşti, în ciuda diferențelor radicale de natură religioasă, în ciuda absenței legăturilor de familie sau de rudenie, respectiv a unui obicei local înrădăcinat care să susțină solidaritatea dintre ele. Aceasta este temelia societății alcătuite din străini care trăiesc în pace unii cu alții şi îşi rezolvă diferențele prin mijloace care conduc la consens. Este imposibil ca imperfecta noastră umanitate să găsească un aranjament mai bun. Desigur, aranjamentul se poate îmbunătăți, la fel cum se poate şi deteriora; însă alternativele radicale conduc în mod inevitabil la distrugerea acelui „noi" de la temelie şi la înlocuirea lui cu tiranicul „eu".

În *Al-Muqadimma* – prologul la istoria universală –, învățatul tunisian din secolul al XIV-lea Ibn Khaldun susține că rânduiala oraşului este fundamental fragilă, fiind destinată să se destrame sub efectul plăcerilor şi al luxului şi să-şi piardă capacitatea de a se apăra în fața rânduielii tribului. Triburile din jurul oraşului sunt unite de *asabiyya*, un gen de forță pre-politică care ține laolaltă tribul precum un tendon (*asab*) ține laolaltă un braț. Oraşul, în schimb,

este unificat de forța slabă a politicii, care este erodată de corupția luxului şi a interesului egoist. Teoria lui Ibn Khaldun nu surprinde corect oraşul sau națiunea, aşa cum sunt ele cunoscute în Occident, dar, fără îndoială, ne oferă un avertisment nouă, celor de aici şi acum. De asemenea, reflectă experiența multor musulmani, pentru care loialitatea teritorială şi jurisdicția secularã sunt fragile şi provizorii, şi care s-au întors la *ikhwa¯n*-ul lor tribal şi la „umbra Coranului" ori de câte ori societatea străinilor a părut prea slabă pentru a crea o țesătură socială.

Acest lucru se vede acum, cu siguranță, nu doar în Pakistan şi printre wahhabiții din Arabia Saudită, ci pretutindeni unde refugiații din calea *Şariei* au încercat să se stabilească, aducând cu ei şi în inima lor viziunea unei comunități transcendentale. Este o evoluție care ne preocupă în mod profund. Al-Qaida este un rezultat al sofismelor pe care le-am descris în această carte. Ea promite un plan divin, o guvernare de sus în jos şi o viziune utopică; vede în succesul altora un motiv pentru a-i pedepsi. Se aliniază cu spiritul în mişcare, urmând calea irezistibilă către destinația în care se vor materializa toate binefacerile promise de Profet, iar lumea compromisului şi a jumătăților de măsură va fi, în sfârşit, lăsată în urmă.

Scopul meu a fost să apăr această lume a compromisului şi a jumătăților de măsură. Utopişti şi planificatori au încercat în repetate rânduri să o distrugă. Însă dorința de a negocia soluții, obişnuința de a le recunoaşte altora libertatea unor opinii diferite, precum şi libertatea de a exista, respectul pentru tradiție – toate acestea există încă. Şi sunt legate de două obiceiuri care, după părerea mea, sunt daruri durabile ale oraşului şi reprezintă moştenirea spirituală a modului de viață european: obiceiul de a ierta şi obiceiul de a ironiza.

Fericirea nu rezultă din căutarea plăcerii şi nici nu este garantată de libertate. Ea rezultă din sacrificiu: acesta este mesajul transmis de toate operele memorabile ale culturii noastre. Este mesajul rătăcit în zgomotul falselor speranţe, pe care însă cred că-l putem auzi din nou dacă ne dedicăm recuperării lui. În tradiţia iudeo-creştină, actul fundamental al sacrificiului este iertarea. Cei care iartă sacrifică resentimentul, renunţând, astfel, la ceva drag inimii lor. Iertarea înseamnă abdicarea din postura lui „eu", în deplină consideraţie pentru „noi". Iertarea reprezintă standardul civilizaţiei şi cutuma care face posibilă civilizaţia.

Iertarea poate fi oferită doar în anumite condiţii, iar o cultură a iertării este una care sădeşte aceste condiţii în inimă. Îi poţi ierta pe cei care te-au rănit doar dacă aceştia îşi recunosc greşelile: iar recunoaşterea greşelilor nu este doar o atitudine cognitivă. Ea nu se obţine spunând „da, aşa este, aşa am făcut", ci presupune căinţă şi ispăşire. Prin aceste acte de autoumilire, vinovatul vine în întâmpinarea victimei şi restabileşte egalitatea morală care face posibilă iertarea. În tradiţia iudeo-creştină, toate acestea sunt bine-cunoscute. Ele sunt încorporate în sacramentele Bisericii Romano-Catolice, precum şi în ritualurile şi în slujba de Yom Kippur (Ziua Ispăşirii). Din aceste surse religioase am moştenit cultura care ne face să ne mărturisim greşelile, să ne recompensăm victimele şi să ne tragem la răspundere unii pe alţii ori de câte ori acţiunile noastre libere îi pot răni pe cei care au motive să se bazeze pe noi. Responsabilitatea în funcţiile publice este doar una dintre instanţierile acestei moşteniri culturale şi nu ar trebui să ne surprindă dacă va dispărea prima atunci când utopiştii şi planificatorii vor prelua controlul. Şi nu ar trebui să ne lăsăm surprinşi de faptul că responsabilitatea lipseşte cu desăvârşire în lumea islamiştilor – chiar dacă iertarea ocupă un loc important în

practica islamului şi în moralitatea propovăduită de Coran[91].

Din cultura iertării izvorăşte şi celălalt obicei care ne ajută să ne simţim în largul nostru într-o societate de străini. Acesta este ironia, adică obiceiul de a recunoaşte alteritatea în orice, inclusiv în noi înşine. Oricât am fi de convinşi de îndreptăţirea acţiunilor noastre şi de adevărul ideilor noastre, trebuie să le privim ca şi cum ar fi acţiunile şi ideile altcuiva şi să le reformulăm ca atare: acesta este principiul după care ne dorim să trăim, în momentele noastre mai bune. După cum ne arată dialogurile lui Platon, ironia definea cu graţie oraşul-stat grecesc. Prin comedia romană şi prin literatura din Evul Mediu, s-a transmis un anumit cult al ironiei, care şi-a găsit expresia sublimă în operele lui Chaucer şi Boccaccio. Ironia nu a lipsit nici din literatura islamului, după cum ştim din *O mie şi una de nopţi* şi din pietatea veselă a poeţilor sufiţi, sever cenzuraţi astăzi în tărâmul lor de baştină.

Ironia este diferită de sarcasm: este o modalitate de acceptare, iar nu de respingere. Ea merge în ambele direcţii: prin intermediul ironiei, eu învăţ atât să-l accept pe celălalt, către care îmi îndrept privirea, cât şi să mă accept pe mine, cel care priveşte. Ironia nu se disociază de judecată, ci recunoaşte că cel care judecă este la rândul său judecat, chiar de el însuşi. Ea primeneşte spaţiul în care raţionalitatea colectivă – care îi recunoaşte pe ceilalţi, deşi

---

[91] Vezi, de pildă, Coranul 13:22. De aici nu reiese însă că mesajul Coranului este identic în această privinţă cu cel al tradiţiei iudeo-creştine. Atât Isus, cât şi rabinul Hillel au aşezat iubirea şi iertarea în centrul moralităţii; în Coran, locul central este ocupat de supunere. Iubirea şi iertarea pot fi *semne* ale supunerii, însă supunerea constă în altceva.

nu ştie nimic despre dorinţele lor – îşi face loc în inima lucrurilor.

Iertarea oferă prilejul de a repara lucrurile, de a depăşi conflictul şi de a domoli chemarea răzbunării. În lumea lui *ikhwa¯n* o altă regulă are întâietate: „Eu şi fratele meu împotriva vărului meu; eu şi vărul meu împotriva lumii”, după cum spune proverbul arab. Din această regulă provin vrajba între familii, retragerea în sânul familiei şi desfiinţarea pieţei publice. Sondaje de opinie recente sugerează că majoritatea musulmanilor sunt oripilaţi de comportamentul islamiştilor şi sunt la fel de dornici să trăiască după aceleaşi compromisuri paşnice precum vecinii lor nemusulmani[92]. Însă mentalitatea demnă de pleistocen a islamiştilor este indiferentă faţă de opinia publică şi îşi asumă sarcina – similară celei adoptate de mica bandă de bolşevici în 1917 – de a distruge complet formele stabile de guvernământ. Ea este atrasă de terorism nu pentru că terorismul ar duce undeva, ci pentru că reprezintă un refugiu în faţa aşezării şi o întoarcere la „eul” atotporuncitor.

Teroarea nu este, prin urmare, o tactică folosită pentru atingerea unui ţel negociabil. Este un scop în sine şi o sursă de exaltare. Chiar dacă există un ţel, teroarea rămâne deconectată de el. Iar ţelul este de obicei vag şi utopic până la irealitate. Ratarea este parte a sensului lui – un mod de a justifica înnoirea continuă a violenţei. Teroriştii pot să nu aibă o cauză sau pot să fie dedicaţi unei cauze atât de vagi şi de metafizice, încât nimeni (nici măcar ei înşişi) să nu creadă că poate fi dusă la bun sfârşit. Aşa au fost nihiliştii ruşi, după cum i-au descris Dostoievski şi Turgheniev. Aşa au fost şi italienii *Brigate Rosse*, dar şi banda germană Baader-Meinhof din tinereţea mea. După cum arată Michael

92 www.WorldPublicOpinion.org.

Burleigh în studiul său magistral *Blood and Rage*[93], terorismul modern este mult mai interesat de violență decât de orice altceva ar putea să obțină. El este întruchipat de Profesorul lui Joseph Conrad din *Agentul secret*, care închină un pahar în cinstea „distrugerii a tot ceea ce este".

Prin aceasta, terorismul se leagă în mod direct de sofismul utopiei. Caracterul vag sau utopic al unei cauze spune că totul este permis în urmărirea ei. Cauza face parte din căutarea unui sens: este punctul culminant al atitudinii centrate în „eu", care vede în ceilalți oameni un mijloc al exaltării de sine. Să ucizi pe cineva care nici nu te-a jignit şi nici nu ți-a dat vreun motiv pentru a-l pedepsi înseamnă să te consideri învăluit într-un soi de mantie angelică a îndreptățirii. Ajungi apoi să vezi crima ca pe o dovadă că tu eşti, într-adevăr, un înger. Existența ta capătă justificarea ontologică finală. Exaltarea urmărită de terorişti este, în mod tipic, o exaltare morală, este sentimentul de a fi dincolo de judecata omenească obişnuită, emanat dintr-o permisiune pe care şi-o arogă singuri, de felul celei de care se bucură Dumnezeu. Aşadar, chiar şi în forma sa cea mai secularizată, terorismul presupune o anumită sete religioasă. Exprimă năzuința primitivă către „eul" colectiv, care trăieşte în şi prin neprevăzut, ghidat fiind de spiritul în mişcare şi fără nevoia sau capacitatea de a face compromisuri cu străinii.

Teroriştii sunt înconjurați, fireşte, de un alt fel de societate. Ei trăiesc în mijlocul unei comunități aşezate. Teroristul resimte acest lucru ca pe un reproş. Într-un fel, îi este la fel de greu cum mi-ar fi mie sau ție să-i omoare pe nevinovata doamnă Smith şi pe copii ei, aflați la cumpărături. De aceea, acest *gran rifiuto* nu poate porni,

---

93 Michael Burleigh, *Blood and Rage*: *A Cultural History of Terrorism,* Londra, 2008.

pur şi simplu, de la dorința de a ucide. Doamna Smith trebuie să devină altceva – un simbol al unei stări abstracte, un fel de materializare a unui duşman universal cu care terorismul are un conflict cu sumă nulă. Teroriştii se sprijină, prin urmare, pe doctrine care înlătură umanitatea din cei pe care îi iau la țintă. Ținta este Marele Satan care se manifestă în doamna Smith. Sau este clasa din care ea face parte: burghezia, de pildă, „duşmanul de clasă" care a avut aceeaşi funcție în ideologia bolşevică precum evreul în ideologia nazistă. Doamna Smith şi copiii ei stau în spatele țintei care este Marele Satan – familia burgheză abstractă a conspirației sioniste mondiale. Întâmplarea face că, atunci când bomba îşi atinge ținta fictivă, şrapnelul trece cu uşurință prin ea şi atinge corpul real al doamnei Smith. Din păcate pentru familia Smith, iar teroriştii vin adesea cu acest gen de scuză abstractă, nu a fost vina lor că doamna Smith a fost prinsă la mijloc. Oamenii nu ar trebui să stea în spatele țintelor în acest fel.

Teroriştii islamişti sunt animați, la un anumit nivel, de aceeaşi căutare febrilă a unității originare a tribului şi simt aceeaşi nevoie să se ridice deasupra victimelor lor într-o postură de disculpare transcendentală. Ideile libertății, egalității sau dreptului istoric nu au nici o influență asupra gândirii lor. Ei nu sunt interesați să se bucure de puterile şi de privilegiile de care se bucură țintele lor. Lucrurile din această lume nu au nici o valoare pentru ei şi dacă, uneori, par că țintesc puterea, aceasta se întâmplă pentru că puterea le-ar permite să instaureze împărăția lui Dumnezeu – un scop despre care şi ei, ca şi noi, ştiu că este imposibil şi pe care tocmai de aceea îl reînnoiesc la nesfârşit cu fiecare eşec. Nepăsarea față de viața celorlalți este egalată de nepăsarea față de propria viață. Viața, pentru ei, nu are o valoare specială, iar moartea le face semn din orizontul apropiat. Ei văd în moarte unicul sens care contează:

transcenderea finală a acestei lumi şi a responsabilității față de ceilalți, pe care această lume ne-o cere.

Oamenilor cu sensibilități liberale le este greu să accepte că există asemenea motive. Ei preferă să creadă că toate conflictele sunt politice şi că se referă la cine are putere asupra cui. Sunt dispuşi că creadă că „nedreptatea socială", împotriva căreia protestează teroriştii, este cauza terorismului islamist şi că metodele lor regretabile sunt făcute necesare de faptul că toate celelalte încercări de a îndrepta lucrurile au dat greş. După părerea mea, aceasta este o interpretare total greşită a motivației terorismului în general şi a islamismului în particular. Teroristul islamist, asemenea europeanului nihilist, este interesat în primul rând de el însuşi şi de condiția lui spirituală şi nu are nici o dorință reală să schimbe lucrurile în comunitatea aşezată din jur, căreia nu îi aparține oricum. El doreşte să îi aparțină lui Dumnezeu, nu lumii, iar acesta înseamnă să mărturisească legea şi împărăția lui Dumnezeu prin distrugerea a tot ceea ce stă în calea ei, inclusiv a trupului său. Moartea este actul ultim de supunere: prin moarte, el se dizolvă într-o frăție nouă şi nemuritoare. Teroarea provocată prin moartea sa exaltă frăția şi dă o lovitură devastatoare lumii rivale a străinilor, în care cetățenia, şi nu frăția, reprezintă principiul unificator.

„Celor mai buni le lipseşte cu desăvârşire încrederea, pe când cei mai răi / Debordează de intensitate pătimaşă". Faimoasele cuvinte ale lui Yeats au fost scrise în 1919, cel mai probabil ca reacție la Revoluția Rusă şi ca parte a unei viziuni apocaliptice despre dezastrul care avea să vină. Însă ele pot fi citite şi altfel, ca un adevăr universal. Tranziția de la vânătoare la viața aşezată permite apariția celei mai bune comunități la care oamenii pot spera – o comunitate fără o convingere anume, în care nimeni nu crede că are dreptul divin sau datoria istorică să pornească războiul împotriva

celor care nu sunt de acord cu el: o comunitate în care înfloreşte ironia, iar iertarea primeşte o şansă. Fireşte că o asemenea comunitate nu este *întru totul* lipsită de convingeri. Ea se bazează pe constrângeri, pe sentimentul că viaţa are un sens şi pe credinţa tacită care face ca aceste lucruri să dăinuie chiar şi în vremuri de restrişte. Însă ea se opune profund unei „vieţi întru convingere", în care devotamentul unilateral anulează ezitările, care sunt cel mai bun lucru la care putem spera atunci când ne gândim la viitorul pe termen lung al omenirii.

Cei mai răi sunt tocmai aceia care vor să spulbere comunitatea aşezată a străinilor şi să impună în locul ei fie o „frăţie" rânduită pe cale divină, fie unitatea armată a unei societăţi aflate în război. Cei mai buni nu sunt convinşi de altceva decât de faptul că convingerile nu ar trebui să conteze. Robespierre, Lenin, Hitler, Mao şi Bin Laden nu au multe în comun. Însă îi uneşte un lucru, şi anume „intensitatea pătimaşă" care vine dintr-o convingere exigentă şi din unitate, în locul aşezării şi al îndoielii.

De aceea, trebuie să înţelegem că această confruntare în care suntem implicaţi nu este de natură politică; nu este un prim pas către negociere sau tragere la răspundere. Este o confruntare existenţială între „eul" colectiv al stării de război şi un „noi" rezultat din negocieri care reprezintă mâna invizibilă a politicii consensului. A vedea lucrurile în acest fel presupune să ne privim condiţia altfel decât optimistul şi entuziastul. Presupune să înţelegem acea persoană întâi plural din care facem şi noi parte şi să le facem loc celorlalţi în ceea ce gândim şi întreprindem. Înseamnă să încetăm să trăim după tactici şi planuri, să încetăm să dăm vina pe alţii pentru greşelile şi defectele noastre, să renunţăm să credem despre noi înşine că suntem înzestraţi cu o inocenţă angelică pe care numai corupţia din societate ne împiedică să o arătam. Presupune o atitudine a grijii – faţă de

instituții, obiceiuri şi soluții consensuale. Presupune să înțelegem că este mai uşor să distrugi decât să creezi şi că noi ne împlinim menirea pe pământ numai dacă avem grijă de colțişorul nostru şi dacă punem acest „al nostru" la inimă.

Contrastul pe care l-am conturat între două tipuri de raționament – unul pregătit pentru neprevăzut, celălalt căutând acordul şi compromisul – reflectă o dualitate fundamentală a condiției umane. Oamenii se pot uni sub un lider pentru a urmări un țel, mizând pe o împărțire corectă a prăzii; sau pot coopera, pot negocia şi pot face compromisuri, conturând un spațiu public în care țelurile se diversifică, se produc bunuri şi apar relații libere. Într-o lume a poruncilor şi a planurilor, viața nu are cine ştie ce valoare, ca în vreme de război sau ca în acea căutare primitivă de noi teritorii. Într-o lume a cooperării şi a compromisurilor, viața este prețioasă: este totul pentru fiecare dintre noi, aşa că negociem pentru a o proteja.

Ambele stări de spirit ne sunt necesare. Sofismele pe care le-am identificat în această carte se produc nu pentru că gândirea pe care o exemplifică este absurdă, ci pentru că presupun punerea în practică, pe timp de pace şi de cooperare socială, a unei atitudini specifice războiului. În situații de criză trebuie să trecem de la consens la poruncă, de la libertate la supunere, de la rânduiala pieței la cea a planului. Să facem abstracție de istoria cooperării interumane pentru a ne întoarce la lupta pe viață şi pe moarte cu care a început lumea noastră. Faptul că varianta compromisului „este lipsită de convingeri" îi nemulțumeşte pe mulți – mai ales pe bărbații tineri. Aceştia caută un angajament care să îi acapareze şi care să le eclipseze țelurile individuale; tânjesc după planul unificat care îndepărtează povara responsabilității şi după ciocnirea cu inamicul într-un joc cu sumă nulă care le va cere sacrificiul.

În mijlocul comunității așezate va exista, așadar, năzuința după o altfel de rânduială, mai visceralã şi unificată la un nivel mai profund. Iar această năzuință va fi exprimată cu o „intensitate pătimaşă”, care va provoca mereu violența.

Aceste stări de spirit contrastante se opun una alteia şi în religie, iar conflictul dintre ele este exemplificat în cele două Testamente ale Bibliei creştine. Vechiul Testament descrie urmările primelor încercări de a crea o aşezare: triburi în război, unite sub regi războinici, căutând teritorii noi, prădând şi omorând în numele Domnului. Apar profeții care avertizează împotriva speranțelor zadarnice de mântuire lumească. Dar ei sunt alungați, iar frenezia continuă, până când distruge tot şi nu rămâne nimic altceva în afara Plângerilor lui Ieremia.

Noul Testament descrie o comunitate aşezată, trăind sub jurisdicție străină, dar păstrându-şi cutumele şi legea religioasă. În această comunitate vine un alt fel de profet – care nu doar avertizează împotriva păcatului şi a nepăsării, ci se descrie pe sine drept calea, adevărul şi viața. El predică noi moduri de gândire, noi moduri de a trăi, fără planuri, porunci sau ordine, încredințându-se doar iubirii lui Dumnezeu şi iubirii aproapelui. El apără blândețea şi compasiunea şi ne îndeamnă să îi cerem iertare lui Dumnezeu pentru greşelile noastre, „precum şi noi iertăm greşiților noştri”. El ilustrează acest mesaj prin exemplul său uluitor, oferindu-se drept sacrificiu şi iertându-şi torționarii, „căci nu ştiu ce fac”.

Sigur că putem vedea în această nouă atitudine față de viața religioasă o consemnare a unei importante tranziții în gândirea socială, de la sfera poruncilor la cea a relațiilor libere între oameni care, neavând un scop unic, sunt legați unii de alții prin regulile pământeşti ale cooperării. Iudaismul, hinduismul, confucianismul şi budismul au aceeaşi evoluție, iar dacă islamul este o problemă în lumea

de azi acest lucru se datorează, cu siguranță, abordării de sus în jos, prin porunci, a vieții morale, precum și accentului pe care îl pune pe supunere, mai degrabă decât pe iertare, ca principiu unificator al societății. Optimismul islamiștilor, la fel ca și cel al revoluționarilor dintotdeauna, scuză orice fel de distrugere punând-o pe seama necesității și a planului pe termen lung. Optimismul trece cu vederea toate faptele care fac ca planul pe termen lung să fie absurd, iar necesitatea să fie o iluzie deliberată. Se cuvine să întoarcem spatele acestor viziuni atotcuprinzătoare și să păstrăm în minte imaginea imperfecțiunilor umane. Se cuvine să recunoaștem că orice libertate, bucurie sau afecțiune pe care o putem câștiga pentru noi înșine depinde de cooperarea cu oameni la fel de slabi și de egocentrici ca noi. Pe scurt, se cuvine să înlocuim falsele speranțe cu speranțe adevărate, unitatea cu ironia și răzbunarea cu iertarea.

XII
VIITORUL NOSTRU UMAN

Atât postumaniștii, cât și distopiștii spun că natura noastră este în schimbare. Însă viitorul transuman așteptat de unii este privit cu îngrijorare și teamă de alții. Distopiștii își imaginează viitoruri în care unul sau altul din aspectele

valoroase ale condiției umane – libertatea, prietenia, iubirea, copilăria – au dispărut lăsând în urmă un peisaj sumbru, complet lipsit de consolările care ne sunt familiare. Transumaniştii ripostează spunând că, desigur, nu ne-am putea simți ca acasă în această lume nouă, însă oricum nu vom mai exista pe atunci. Vom fi înlocuiți de cyborgi, programați să se adapteze fără dificultate la noul mediu, aşa cum şi noi ne adaptăm la al nostru. Transumaniştii nu îşi fac griji în privința *Minunatei lumi noi* a lui Huxley; ei nu cred că acele virtuți şi emoții demodate regretate de Huxley au cine ştie ce viitor. Potrivit lor, ceea ce contează este promisiunea unei puteri tot mai mari, a unui orizont tot mai larg, a unei capacități tot mai însemnate de a-i înfrânge pe vechii duşmani ai umanității, precum boala, bătrânețea, neputința sau moartea.

Dar cui îi este adresat raționamentul lor? Dacă îmi este adresat mie sau ție, de ce am ține seama de el? De ce am munci pentru un viitor în care nu vor mai exista ființe ca noi şi în care fericirea omenească, aşa cum o ştim, nu va mai putea fi atinsă? Sunt acele lucruri care s-au vărsat din cutia Pandorei duşmanii noştri cu adevărat – duşmani mai mari, adică, decât falsa speranță care se luptă cu ele? Ființele civilizate pe care le-am descris în capitolul precedent depind, pentru împlinirea lor, de dragoste şi prietenie. Pentru ele, fericirea nu poate fi separată de libertate, nu poate fi izolată de constrângerile care fac libertatea posibilă – libertatea reală, concretă, care se opune celei abstracte a utopiştilor. Tot ceea ce este profund în aceste ființe civilizate depinde de condiția lor de ființe muritoare. Ele nu îşi pot rezolva problemele şi nu pot trăi în pace cu vecinii lor decât prin acel „noi” consensual, care se naşte din compromis şi sacrificiu. Ele nu sunt şi nici nu pot fi precum acei cyborgi transumani care se desfată cu o viață eternă, dacă viață este aceea. Sunt conduse de dragoste, de prietenie şi de dorință;

de tandreţea faţă de viaţa tânără şi de reverenţa faţă de cea vârstnică. Trăiesc după regula iertării, într-o lume în care vătămările sunt recunoscute, iar greşelile mărturisite. Toate raţionamentele lor se bazează pe aceste condiţii esenţiale, pe care ele se străduiesc să îşi construiască lumea.

Transumaniştii jubilează cu gândul la timpul viitor. Însă ei nu prezic nimic, mai degrabă evadează. Manifestă aceeaşi dependenţă de irealitate ca optimiştii fără scrupule despre care am vorbit în această carte; iar scenariile lor, ale celui mai bun caz, se ridică pe speranţe la fel de false precum cele întreţinute de utopişti. În scrierile lui Ray Kurzweil, Max More şi Eric Drexler descoperim agregarea exaltată a multor lucruri pe care ei şi le închipuie drept bune: putere, orizont, eliberarea de sub jugul bolii şi al degenerării[94]. Recunoaştem aici viziunea bine-cunoscută despre fiinţa umană ca *tabula rasa*, care ne spune că este cu putinţă să dăm la o parte darurile istoriei şi să ne alegem cu o nouă libertate, în care compromisurile şi constrângerile care ne-au clădit până acum nu mai există. În „predicţiile" lui Kurzweil este, cred, şi o urmă a sofismului utopic, iar lumea sa viitoare, în care oamenii sunt conservaţi sub formă de informaţie, este plină de confuzii fundamentale cu privire la identitatea personală[95]. Viitorul transumaniştilor este asmuţit asupra noastră pornind de la premisa propriei sale imposibilităţi.

Poate că logica transumaniştilor pare foarte îndepărtată de tribul din pleistocen pe care l-am descris în capitolul IX. Însă ei sunt prinşi în ghearele aceloraşi nevoi colective –

---

[94] Vezi Max More, *Principles of Extropy*, 1990; K. Eric Drexler, *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*, New York, 1986.

[95] Vezi explicaţia identităţii personale în David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, 2001, cap. 7.

nevoi care i-au însoțit pe strămoşii noştri până în era sedentară şi care persistă astăzi doar ca să ne tulbure. Transumaniştii ne înfățişează un viitor „necesar”, un destin determinat de spiritul în mişcare al progresului ştiințific. Însă a ignora acest viitor nu înseamnă a-i rezista, ci a consacra resursele limitate ale facultății noastre de raționare singurelor lucruri ce pot fi organizate cu succes, anume realitățile prezente şi oamenii care le locuiesc.

Prin urmare, mai degrabă decât să ne pierdem în aceste speranțe ireale, s-ar cuveni să reflectăm din nou la natura noastră de ființe stabile, ale negocierii, şi să ne întoarcem la sarcina care ne este la îndemână – aceea de a privi condiția noastră actuală cu ironie şi detaşare şi de a căuta să înțelegem cum putem trăi în pace cu ceea ce descoperim.

Cuprins

Prefaţă
I. Viitorul la persoana întâi
II. Sofismul celui mai bun caz
III. Sofismul că ne naştem liberi
IV. Sofismul utopiei
V. Sofismul sumei nule
VI. Sofismul planificării
VII. Sofismul spiritului în mişcare
VIII. Sofismul agregării
IX. Eschive în faţa adevărului
X. Trecutul nostru tribal
XI. Prezentul nostru civilizat
XII. Viitorul nostru uman